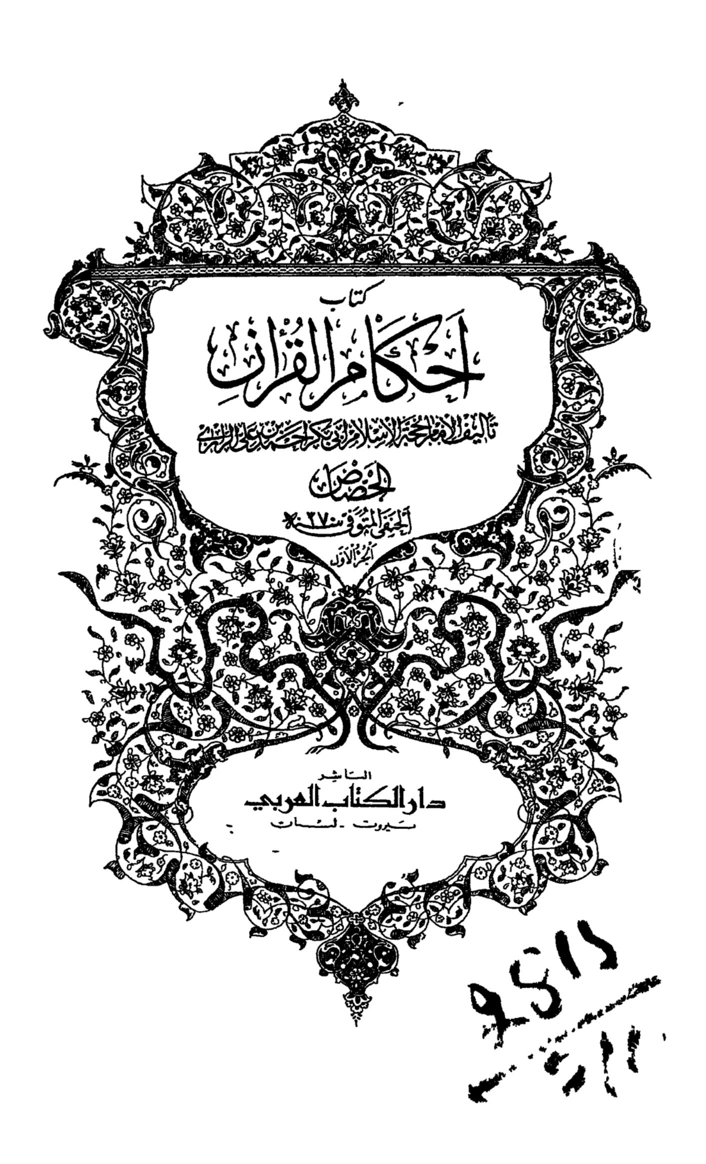

كتاب
أحكام القرآن
الجزء الاول

طبعة مصورة عن الطبعة الأولى

طبع بمطبعة الأوقاف الإسلامية
في دار الخلافة العلية صانها رب البرية
سنة ١٣٢٥ هـ


كتاب
أحكام القرآن
تأليف الإمام حجة الإسلام أبي بكر أحمد بن علي الرازي
الجصاص
الحنفي المتوفى سنة ٣٧٠ هـ
الجزء الأول
الناشر
دار الكتاب العربي
بيروت - لبنان

ترجمة المصنف رحمه الله تعالى

(منقولة من كتاب الفوائد البهية فى تراجم الحنفية لعبدالحى اللكنوى الهندى)

(أحمد بن على [١]) أبوبكر الرازى الجصاص كان امام الحنفية فى عصره أخذ عن أبى سهل الزجاج وعن أبى الحسن الكرخى عن أبى سعيد البردعى عن موسى بن نصير الرازى عن محمد واستقر التدريس له ببغداد وانتهت الرحلة اليه وكان على طريق الكرخى فى الورع والزهد وبه انتفع وعليه تخرج وله تصانيف منها أحكام القرآن وشرح مختصر الكرخى وشرح مختصر الطحاوى وشرح جامع محمد وكتاب فى أصول الفقه وشرح الاسماء الحسنى وأدب القضاء مات سابع ذى الحجة سنة سبعين وثلثمائة وكان مولده ببغداد سنة خمس وثلثمائة (قال الجامع) الجصاص بفتح الجيم وتشديد الصاد المهملة فى آخره صاد أخرى هذه النسبة الى العمل بالجص ذكره السمعانى . وفى طبقات القارى أحمد بن على أبوبكر الرازى الامام الكبير الشأن المعروف بالجصاص وهو لقب له وذكره بعض الاصحاب بلفظ الرازى وبعضهم بلفظ الجصاص وهما واحد خلافاً لمن توهم انهما اثنان كما صرح به صاحب القاموس فى طبقاته للحنفية سكن بغداد وعنه أخذ فقهاؤها واليه انتهت رياسة الاصحاب . قال الخطيب هو امام أصحاب أبى حنيفة فى وقته وكان مشهوراً بالزهد خوطب فى أن يلى القضاء فامتنع وأعيد عليه الخطاب فلم يفعل . تفقه على أبى سهل وعلى أبى الحسن الكرخى وبه انتفع وعليه تخرج وقد دخل بغداد سنة خمس وعشرين ثم خرج الى الاهواز ثم عاد الى بغداد ثم خرج الى نيسابور مع الحاكم النيسابورى برأى شيخه أبى الحسن الكرخى ومشورته فمات الكرخى وهو بنيسابور ثم عاد الى بغداد سنة أربع وأربعين وثلثمائة . وتفقه عليه جماعة منهم أبوعبدالله محمد بن يحيى الجرجانى شيخ القدورى وأبوالحسن محمد بن أحمد الزعفرانى وروى الحديث عن عبد الباقى بن قانع وأكثر عنه فى أحكام القرآن وله من المصنفات احكام القرآن وشرح مختصر شيخه وشرح مختصر الطحاوى وشرح الجامع لمحمد بن الحسن وشرح الاسماء الحسنى وله كتاب مفيد فى أصول الفقه وله جوابات على مسائل وردت عليه ومات سنة سبعين وثلثمائة انتهى . قلت هكذا ذكره غير واحد وذكر محمد بن عبدالباقى الزرقانى فى شرح المواهب اللدنية فى الفصل الثانى من المقصد السابع ووفاته سنة خمس عشرة وثلثمائة حيث قال أبوبكر الرازى أحمد بن على بن حسين الامام الحافظ محدث نيسابور من ائمة الحنفية سمع أبا حاتم وعثمان الدارمى وعنه أبوعلى وأبو أحمد الحاكم قال ابن عقدة كان من الحفاظ مات سنة خمس عشرة وثلثمائة انتهى . وذكر صاحب كشف الظنون عند ذكر أحكام القرآن انه لمحمد بن احمد المعروف بالجصاص الرازى المتوفى سنة سبعين وثلثمائة وقال عند ذكر أصول الفقه للامام أبى بكر احمد بن على المعروف بالجصاص الرازى المتوفى

[١] جعله بعضهم من أصحاب التخريج من المقلدين الذين لا يقدرون على الاجتهاد أصلاً لكنهم لاحاطتهم بالأصول يقدرون على تفصيل قول مجمل ذى وجهين وتعصب بعض الفضلاء بانه ظلم فى حقه وتنزيل له عن محله ومن تتبع تصانيفه والاقوال المنقولة عنه علم ان الذين عدهم من المجتهدين كشمس الائمة وغيره كلهم عيال عليه فهو أحق بان يجعل من المجتهدين فى المذهب «منه»

سـنة سبعين و ثلثمائة و قال عند ذكر شراح أدب القضاء للخصـاف منهم أبو بكر أحمد بن
علي الجصاص المتوفى سنة سبعين وثلثمائة وقال عند ذكر شروح الجامع الصغير وشرح الامام
أبي بكر أحمد بن علي المعروف بالجصاص الرازي المتوفى سنة سبعين و ثلثمائة وكذلك قال
عند ذكر شروح الجامع الكبير وقال عند ذكر شراح مختصر الكرخي والامام أبوبكر محمد
ابن علي المعروف بالجصاص الحنفي المتوفى سنة سبعين وثلثمائة فانظر الى هذه الاختلافات يسميه
تارة أحمد بن علي وتارة محمد بن علي وتارة محمد بن أحمد والصواب هو الأول





قال ابوبكر احمد بن علي الرازي رضي الله عنه قد قدمنا في صدر هذا الكتاب مقدمة[1] تشتمل على ذكر جمل مما لا يسع جهله من اصول التوحيد وتوطئة لما يحتاج اليه من معرفة طرق استنباط معاني القرآن واستخراج دلائله واحكام الفاظه وما تتصرف عليه انحاء كلام العرب والاسماء اللغوية والعبارات الشرعية اذ كان اولى العلوم بالتقديم معرفة توحيد الله وتنزيهه عن شبه خلقه وعما نحله المفترون من ظلم عبيده والآن حتى انتهى بنا القول الى ذكر احكام القرآن ودلائله والله نسأل التوفيق لما يقربنا اليه ويزلفنا لديه انه ولي ذلك والقادر عليه

باب القول في بسم الله الرحمن الرحيم

قال ابو بكر الكلام فيها من وجوه احدها معنى الضمير الذي فيها والثاني هل هي من القرآن في افتتاحه والثالث هل هي من الفاتحة أم لا والرابع هل هي من اوائل السور والخامس هل هي آية تامة أم ليست بآية تامة والسادس قراءتها في الصلاة والسابع تكرارها في اوائل السور في الصلاة والثامن الجهر بها والتاسع ذكر ما في مضمرها من الفوائد وكثرة المعاني * فنقول ان فيها ضمير فعل لا يستغني الكلام عنه لان الباء مع سائر حروف الجر لابد ان يتصل بفعل اما مظهر مذكور واما مضمر محذوف والضمير في هذا الموضع ينقسم الى معنيين خبر وأمر فاذا كان الضمير خبراً كان

[1] مراد المصنف بالمقدمة المذكورة كتابه الذي الفه في اصول الفقه فانه مقدمة لاستنباط احكام القرآن «لمصححه»

معناه ابدأ بسم الله فحذف هذا الخبر واضمر لان القارئ مبتدئ فالحال المشاهدة منبئة عنه ومغنية عن ذكره واذا كان أمراً كان معناه ابدأوا بسم الله واحتماله لكل واحد من المعنيين على وجه واحد وفى نسق تلاوة السورة دلالة على انه أمر وهو قوله تعالى (اياك نعبد) ومعناه قولوا اياك كذلك ابتداء الخطاب فى معنى قوله بسم الله وقد ورد الامر بذلك فى مواضع من القرآن مصرحا وهو قوله تعالى (اقرأ باسم ربك) فأمر فى افتتاح القراءة بالتسمية كما أمر أمام القراءة بتقديم الاستعاذة وهو اذا كان خبراً فانه يتضمن معنى الامر لانه لما كان معلوماً انه خبر من الله بانه يبدأ باسم الله ففيه امر لنا بالابتداء به والتبرك بافتتاحه لانه انما اخبرنا به لنفعل مثله ولا يبعد ان يكون الضمير لهما جميعاً فيكون الخبر والامر جميعاً مرادين لاحتمال اللفظ لهما **فان** قال قائل لو صرح بذكر الخبر لم يجز ان يريد به المعنيين جميعاً من الامر والخبر كذلك يجب ان يكون حكم الضمير فى انتفاء ارادة الامرين **قيل له** اذا اظهر صيغة الخبر امتنع ان يريدهما لاستحالة كون لفظ واحد امراً وخبراً فى حال واحد لانه متى اراد بالخبر الامر كان اللفظ مجازاً واذا اراد به حقيقة الخبر كان حقيقة وغير جائز ان يكون اللفظ الواحد مجازاً حقيقة لان الحقيقة هى اللفظ المستعمل فى موضعه والمجاز ما عدل به عن موضعه الى غيره ويستحيل كونه مستعملاً فى موضعه ومعدولاً به عنه فى حال واحد فلذلك امتنع ارادة الخبر والامر بلفظ واحد * واما الضمير فغير مذكور وانما هو متعلق بالارادة ولا يستحيل ارادتهما معاً عند احتمال اللفظ لاضمار كل واحد منهما فيكون معناه حينئذ ابدأ بسم الله على معنى الخبر وابدأوا انتم ايضاً به اقتداء بفعلى وتبركاً به غير ان جواز ارادتهما لايوجب عند الاطلاق اثباتهما الا بدلالة اذ ليس هو عموم لفظ مستعمل على مقتضاه وموجبه وانما الذى يلزم حكم اللفظ اثبات ضمير محتمل لكل واحد من الوجهين وتعيينه فى احدهما موقوف على الدلالة كذلك قولنا فى نظائره نحو قول النبى صلى الله عليه وسلم (رفع عن امتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) لان الحكم لما تعلق بضمير يحتمل رفع الحكم رأساً ويحتمل المأثم لم يمتنع ارادة الامرين بان لايلزمه شئ ولا مأثم عليه عند الله لاحتمال اللفظ لهما وجواز ارادتهما الا انه مع ذلك ليس بعموم لفظ فينتظمهما فاحتجنا فى اثبات المراد الى دلالة من غيره وليس يمتنع قيام الدلالة على ارادة احدهما بعينه او ارادتهما جميعاً وقد يجئ من الضمير المحتمل لامرين مالايصح ارادتهما معاً نحو ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال (انما الاعمال بالنيات) معلوم ان حكمه متعلق بضمير يحتمل جواز العمل ويحتمل افضليته [١] فمتى اراد الجواز امتنعت ارادة الافضلية لان ارادة الجواز تنفى ثبوت حكمه مع عدم النية وارادة الافضلية تقتضى اثبات حكم شئ منه لامحالة مع اثبات النقصان فيه ونفى الافضلية ويستحيل ان يريد نفى الاصل ونفى الكمال الموجب للنقصان فى حال واحد وهذا مما لايصح فيه ارادة المعنيين من نفى الاصل واثبات النقص ولايصح قيام دلالة على ارادتهما

قال ابو بكر واذا ثبت اقتضاؤه لمعنى الامر انقسم ذلك الى فرض ونفل فالفرض هو ذكر الله عند

[١] فضيلته نسخة

افتتاح الصلاة فى قوله تعالى (قد افلح من تزكى و ذكر اسم ربه فصلى) فجعله مصلياً عقيب الذكر فدل على انه اراد ذكر التحريمة وقال تعالى (واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلا) قيل ان المراد به ذكر الافتتاح روى عن الزهرى فى قوله تعالى (والزمهم كلمة التقوى) قال هى بسم الله الرحمن الرحيم وكذلك هو فى الذبيحة فرض وقد اكده بقوله (واذكروا اسم الله عليها صواف) وقوله (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق) وهو فى الطهارة والاكل والشرب وابتداء الامور نفل **فان** قال قائل هلا أوجبتم التسمية على الوضوء بمقتضى الظاهر لعدم الدلالة على خصوصه مع ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه) **قيل له** الضمير ليس بظاهر فيعتبر عمومه وانما ثبت منه ما قامت الدلالة عليه وقوله (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه) على جهة نفى الفضيلة لدلائل قامت عليه

باب القول فى انها من القرآن

قال ابوبكر لا خلاف بين المسلمين ان بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن فى قوله تعالى (انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم) وروى ان جبريل عليه السلام اول ما اتى النبى صلى الله عليه وسلم بالقرآن قال له اقرأ قال ما أنا بقارئ قال له (اقرأ باسم ربك الذى خلق) وروى ابو قطن عن المسعودى عن الحرث العكلى ان النبى عليه السلام كتب فى اوائل الكتب باسمك اللهم حتى نزل (بسم الله مجريها ومرسيها) فكتب بسم الله ثم نزل قوله تعالى (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) فكتب فوقه الرحمن فنزلت قصة سليمان فكتبها حينئذ ومما سمعنا فى سنن ابى داود قال قال الشعبى ومالك وقتادة وثابت ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يكتب بسم الله الرحمن الرحيم حتى نزلت سورة النمل وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم حين اراد ان يكتب بينه وبين سهيل بن عمرو كتاب الهدنة بالحديبية قال لعلى بن ابى طالب رضى الله عنه اكتب بسم الله الرحمن الرحيم فقال له سهيل باسمك اللهم فانا لا نعرف الرحمن الى ان سمح بها بعد فهذا يدل على ان بسم الله الرحمن الرحيم لم يكن من القرآن ثم انزلها الله تعالى فى سورة النمل

القول فى انها من فاتحة الكتاب

قال ابوبكر ثم اختلف فى انها من فاتحة الكتاب أم لا فعدها قراء الكوفيين آية منها ولم يعدها قراء البصريين وليس عن اصحابنا رواية منصوصة فى أنها آية منها الا ان شيخنا ابا الحسن الكرخى حكى مذهبهم فى ترك الجهر بها وهذا يدل على انها ليست منها عندهم لانها لو كانت آية منها عندهم لجهر بها كما جهر بسائر آى السور وقال الشافعى هى اية منها وان تركها اعاد الصلاة وتصحيح احد هذين القولين موقوف على الجهر والاخفاء على ما سنذكره فيما بعد ان شاء الله تعالى

القول في هل هي من اوائل السور

قال ابوبكر ثم اختلف فى أنها آية من اوائل السور أوليست بآية منها على ما ذكرنا من مذهب اصحابنا انها ليست بآية من اوائل السور لترك الجهر بها ولانها اذا لم تكن من فاتحة الكتاب فكذلك حكمها فى غيرها اذليس من قول احد انها ليست من فاتحة الكتاب وانها من اوائل السور وزعم الشافعى انها آية من كل سورة وما سبقه الى هذا القول احد لان الخلاف بين السلف انما هو فى انها آية من فاتحة الكتاب أو ليست بآية منها ولم يعدها احد آية من سائر السور ومن الدليل على انها ليست من فاتحة الكتاب حديث سفيان بن عيينة عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابى هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال (قال الله تعالى قسمت الصلاة بينى و بين عبدى نصفين فنصفها لى ونصفها لعبدى ولعبدى ما سأل فاذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدنى عبدى واذا قال الرحمن الرحيم قال مجدنى عبدى اواثنى على عبدى واذا قال مالك يوم الدين قال فوض الى عبدى واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال هذه بينى وبين عبدى ولعبدى ماسأل فيقول عبدى اهدنا الصراط المستقيم الى آخرها قال لعبدى ما سأل) فلوكانت من فاتحة الكتاب لذكرها فيما ذكر من آى السورة فدل ذلك على انها ليست منها ومن المعلوم ان النبى صلى الله عليه وسلم انما عبر بالصلاة عن قراءة فاتحة الكتاب وجعلها نصفين فانتفى بذلك ان تكون بسم الله الرحمن الرحيم آية منها من وجهين احدهما انه لم يذكرها فى القسمة الثانى انها لوصارت فى القسمة لما كانت نصفين بل كان يكون مالله فيها اكثر مما للعبد لان بسم الله الرحمن الرحيم ثناء على الله تعالى لاشئ للعبد فيه * فان قال قائل انما لم يذكرها لانه قد ذكر الرحمن الرحيم فى اضعاف السورة * قيل له هذا خطأ من وجهين احدهما انه اذا كانت آية غيرها [١] فلابد من ذكرها ولو جاز ما ذكرت لجاز الاقتصار بالقرآن على ما فى السورة منها دونها ووجه آخر وهو ان قوله بسم الله فيه ثناء على الله وهو مع ذلك اسم مختص بالله تعالى لايسمى به غيره فالواجب لامحالة ان يكون مذكوراً فى القسمة اذ لم يتقدم له ذكر فيما قسم من آى السورة وقد روى هذا الخبر على غير هذا الوجه وهو ما حدثنا به محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا القعنبى عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن انه سمع ابا السائب مولى هشام بن زهرة يقول سمعت اباهريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين فنصفها لى ونصفها لعبدى ولعبدى ماسأل يقول العبد الحمد لله رب العالمين فيقول الله حمدنى عبدى فيقول الرحمن الرحيم يقول الله اثنى على عبدى يقول العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدنى عبدى وهذه الآية بينى وبين عبدى يقول العبد اياك نعبد واياك نستعين فهذه بينى وبين عبدى و لعبدى ماسأل فذكر فى هذا الحديث فى مالك يوم الدين انه بينى وبين عبدى نصفين هذا غلط من راويه لان قوله تعالى مالك

[١] اى غير آية الرحمن الرحيم

يوم الدين ثناء خالص لله تعالى لاشئ للعبد فيه كقوله الحمد لله رب العالمين وانما جعل قوله اياك نعبد واياك نستعين بينه وبين العبد لما انتظم من الثناء على الله تعالى ومن مسألة العبد ألا ترى ان سائر الآى بعدها من قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم جعلها للعبد خاصة اذ ليس فيه ثناء على الله وانما هو مسألة من العبد لما ذكر ومن جهة اخرى ان قوله مالك يوم الدين لوكان بينه وبين العبد وكذلك قوله اياك نعبد واياك نستعين لما كان نصفين على قول من يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية بل كان يكون لله تعالى اربع[1] وللعبد ثلاث ومما يدل على ان البسملة ليست من اوائل السور وانما هى للفصل بينها ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عمرو بن عون قال اخبرنا هشيم عن عوف الاعرابى عن يزيد القارى قال سمعت ابن عباس رضى الله عنهما قال قلت لعثمان بن عفان رضى الله عنه ما حملكم على ان عمدتم الى براءة وهى من المئين والى الانفال وهى المثانى فجعلتموهما فى السبع الطوال ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم قال عثمان كان النبى صلى الله عليه وسلم لما ينزل عليه الآيات فيدعو بعض من كان يكتب له فيقول ضع هذه الآية فى السورة التى يذكر فيها كذا وكذا وينزل عليه الآية والآيتان فيقول مثل ذلك وكانت الانفال من اول ما نزل عليه بالمدينة وكانت براءة من آخر ما نزل من القرآن وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت انها منها فمن هناك وضعتهما فى السبع الطوال ولم اكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم فاخبر عثمان ان بسم الله الرحمن الرحيم لم يكن من السورة وانه انما كان يكتبها فى فصل السورة بينها وبين غيرها لا غير وايضا فلوكانت من السور ومن فاتحة الكتاب لعرفته الكافة بتوقيف من النبى عليه السلام انها منها كما عرفت مواضع سائر الآى من سورها ولم يختلف فيها وذلك ان سبيل العلم بمواضع الآى كهو بالآى نفسها فلما كان طريق اثبات القرآن نقل الكافة دون نقل الآحاد وجب ان يكون كذلك حكم مواضعه وترتيبه ألا ترى انه غير جائز لاحد ازالة ترتيب آى القرآن ولا نقل شئ منه عن موضعه الى غيره فان فاعل ذلك بمنزلة من رام ازالته و رفعه فلوكانت بسم الله الرحمن الرحيم من اوائل السور لعرفت الكافة موضعها منها كسائر الآى و كموضعها من سورة النمل فلما لم نرهم نقلوا ذلك الينا من طريق التواتر الموجب للعلم لم يجزلنا اثباتها فى اوائل السور * فان قال قائل قد نقلوا الينا جميع ما فى المصحف على انه القرآن وذلك كاف فى اثباتها من السور فى مواضعها المذكورة فى المصحف * قيل له انما نقلوا الينا كتبها فى اوائلها ولم ينقلوا الينا انها منها و انما الكلام بيننا وبينكم فى انها من هذه السورة التى هى مكتوبة فى اوائلها ونحن نقول بانها من القرآن اثبتت فى هذه المواضع لا على انها من السور وليس ايصالها بالسورة فى المصحف وقراءتها معها موجبين ان يكون منها لان القرآن كله بعضه متصل ببعض وماقبل بسم الله الرحمن الرحيم متصل بها ولا يجب من اجل ذلك ان يكون الجميع سورة واحدة * فان قال قائل لما نقل الينا المصحف وذكروا ان مافيه هو القرآن على نظامه و ترتيبه فلو لم تكن من اوائل السور مع النقل المستفيض لبينوا ذلك وذكروا انها

[1] قوله يكون لله تعالى اربع فيه نظر ظاهر لانه يكون له تعالى حينئذ ثلاث كما لا يخفى «لمصححه»

ليست من اوائلها لئلا تشتبه * قيل له هذا يلزم من يقول انها ليست من القرآن فاما من اعطى القول بانها منه فهذا السؤال ساقط عنه * فان قيل ولو لم تكن منها لعرفته الكافة حسب ما الزمت من يقول انها منها * قيل له لا يجب ذلك لانه ليس عليهم نقل كل ماليس من السورة انه ليس منها كما ليس عليهم نقل ما ليس من القرآن انه ليس منه وانما عليهم نقل ما هو من السورة انه منها كما عليهم نقل ما هو من القرآن انه منه فاذا لم يرد النقل المستفيض بكونها من السور واختلف فيه لم يجز لنا اثباتها كاثبات القرآن نفسه ويدل ايضاً على انها ليست من اوائل السور ما حدثنا محمد بن جعفر بن ابان قال حدثنا محمد بن ايوب قال حدثنا مسدد قال حدثنى يحيى بن سعيد عن شعبة عن قتادة عن عباس الجشمى عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال سورة فى القرآن ثلاثون آية شفعت لصاحبها حتى غفرله تبارك الذى بيده الملك واتفق القراء وغيرهم انها ثلاثون آية سوى بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت منها كانت احدى وثلاثين آية وذلك خلاف قول النبى صلى الله عليه وسلم ويدل عليه ايضاً اتفاق جميع قراء الامصار و فقهائهم على ان سورة الكوثر ثلاث آيات و سورة الاخلاص أربع آيات فلو كانت منها لكانت اكثر مما عدوا * فان قال قائل انما عدوا سواها لانه لا اشكال فيها عندهم * قيل له فكان لا يجوز لهم ان يقول سورة الاخلاص اربع آيات وسورة الكوثر ثلاث آيات والثلاث والاربع انما هى بعض السورة ولو كان كذلك لوجب ان يقولوا فى الفاتحة انها ست آيات * قال ابو بكر رحمه الله وقد روى عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن ابى جلال [١] عن سعيد المقبرى عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يقول الحمد لله رب العالمين سبع آيات احديهن بسم الله الرحمن الرحيم وشك بعضهم فى ذكر ابى هريرة فى الاسناد و ذكر ابو بكر الحنفى عن عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن ابى جلال عن سعيد بن ابى سعيد عن ابى هريرة عن النبى عليه السلام قال اذا قرأتم الحمد لله رب العالمين فاقرأوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى آياتها * قال ابو بكر ثم لقيت نوحاً فحدثنى به عن سعيد المقبرى عن ابى هريرة مثله ولم يرفعه ومثل هذا الاختلاف فى السند والرفع يدل على انه غير مضبوط فى الاصل فلم يثبت به توقيف عن النبى عليه السلام ومع ذلك فجائز ان يكون قوله فانها احدى آياتها من قول ابى هريرة لان الراوى قد يدرج كلامه فى الحديث من غير فصل بينهما لعلم السامع الذى حضره بمعناه وقد وجد مثل ذلك كثيرا فى الاخبار فغير جائز فيما كان هذا وصفه ان يعزى الى النبى صلى الله عليه وسلم بالاحتمال وجائز ان يكون ابو هريرة قال ذلك من جهة انه سمع النبى عليه السلام يجهر بها وظنها من السورة لان اباهريرة قد روى الجهر عن النبى صلى الله عليه وسلم وايضا لو ثبت هذا الحديث عارياً من الاضطراب فى السند والاختلاف فى الرفع وزوال الاحتمال فى كونه من قول ابى هريرة لما جازلنا اثباتها من السورة اذ كان طريق اثباتها نقل الامة على ما بين آنفا

[١] هكذا فى النسخ التى فى ايدينا والذى وجدناه فى خلاصة تهذيب الكمال فى اسماء الرجال نوح بن ابى بلال « لمصححه »

فصل

واماالقول فى انها آية أوليست بآية فانه لاخلاف انها ليست بآية تامة فى سورة النمل وانها هناك بعض آية وان ابتداء الآية من قوله تعالى (انه من سليمان) ومع ذلك فكونها ليست آية تامة فى سورة النمل لايمنع ان تكون آية فى غيرها لوجودنا مثلها فى القرآن ألاترى ان قوله (الرحمن الرحيم) فى اضعاف الفاتحة هوآية تامة وليست بآية تامة من قوله بسم الله الرحمن الرحيم عندالجميع وكذلك قوله (الحمد لله رب العالمين) هو آية تامة فى الفاتحة وهى بعض آية فى قوله تعالى (وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين) واذا كان كذلك احتمل ان تكون بعض آية فى فصول السور واحتمل ان تكون آية على حسب ماذكرنا وقد دللنا على انها ليست من الفاتحة فالاولى ان تكون آية تامة من القرآن من غير سورة النمل لان التى فى سورة النمل ليست بآية تامة والدليل على انها آية تامة حديث ابن ابى مليكة عن ام سلمة رضى الله تعالى عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ فى الصلاة فعدها آية وفى لفظ آخر ان النبى عليه السلام كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة رواه الهيثم بن خالد عن ابى عكرمة عن عمر وبن هارون عن ابى مليكة عن ام سلمة عن النبى عليه السلام وروى ايضاً اسباط عن السدى عن عبدخير عن على انه كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية وعن ابن عباس مثله وروى عبدالكريم عن ابى امية البصرى عن ابن ابى بردة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا اخرج من المسجد حتى اخبرك بآية أوسورة لم تنزل على نبى بعد سليمان عليه السلام غيرى فمشى واتبعته حتى انتهى الى باب المسجد واخرج احدى رجليه من اسكفة الباب وبقيت الرجل الاخرى ثم اقبل على بوجهه فقال بأى شئ تفتح القرآن اذا افتتحت الصلاة فقلت ببسم الله الرحمن الرحيم قال ثم خرج * قال ابو بكر فثبت بما ذكرنا انها آية اذلم تعارض هذه الاخبار اخبار غيرها فى نفى كونها آية * فان قال قائل يلزمك على ما اصلت ان لاتثبتها آية باخبار الآحاد حسب ماقلته فى نفى كونها آية من اوائل السور * قيل له لايجب ذلك من قبل انه ليس على النبى عليه السلام توقيف الامة على مقاطع الآى و مقاديرها ولم يتعبد بمعرفتها فجائز اثباتها آية بخبر الواحد [١] واماموضعها من السور فهو كاثباتها من القرآن سبيله النقل المتواتر ولا يجوز اثباتها باخبار الآحاد ولا بالنظر والمقاييس كسائر السور وكموضعها من سورة النمل ألاترى انه قدكان يكون من النبى صلى الله عليه وسلم توقيف على موضع الآى على ماروى ابن عباس عن عثمان وقد قدمنا ذكره ولم يوجد عن النبى عليه السلام توقيف فى سائر الآى على مباديها ومقاطعها فثبت انه غير مفروض علينا مقادير الآى فاذ قدثبت انها آية فليست تخلو من ان تكون آية فى كل موضع هى مكتوبة فيه من القرآن وان لم تكن من اوائل السور اوان تكون آية منفردة كررت فى هذه المواضع على حسب مايكتب فى اوائل الكتب على جهة التبرك باسم الله تعالى فالاولى ان تكون آية فى كل موضع هى مكتوبة فيه لنقل الامة ان جميع مافى المصحف من القرآن ولم يخصوا شيأ منه من غيره وليس وجودها

[١] مراد المصنف رحمه الله تعالى انه يجوز اثبات ان البسملة آية تامة بخبر الواحد وليس مراده اثبات اصل قرآنيتها بخبر الواحد كما لا يخفى «مصححه»

مكررة فى هذه المواضع مخرجها من ان تكون من القرآن لوجودنا كثيراً منه مذكوراً على وجه التكرار ولا يخرجه ذلك من ان تكون كل آية منها وكل لفظة من القرآن فى الموضع المذكور فيه نحو قوله (الحى القيوم) فى سورة البقرة ومثله فى سورة آل عمران ونحو قوله (فبأى آلاء ربكما تكذبان) كل آية منهـا مفردة فى موضعها من القرآن لا على معنى تكرار آية واحدة وكذلك بسم الله الرحمن الرحيم وقول النبى عليه السلام انها آية يقتضى ان تكون آية فى كل موضع ذكرت فيه

فصل

واما قراءتهـا فى الصلاة فان اباحنيفة وابن ابى ليلى والثورى والحسن بن صـالح وابايوسف ومحمدا وزفر والشافعى كانوا يقولون بقراءتها فى الصلاة بعد الاستعاذة قبل فاتحة الكتـاب واختلفوا فى تكرارها فى كل ركعة وعند افتتاح السورة فروى ابو يوسف عن ابى حنيفة انه يقرأها فى كل ركعة مرة واحدة عند ابتـداء قراءة فاتحة الكتـاب ولا يعيدها مع السـورة عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد والحسن بن زياد عن ابى حنيفة اذاقرأها فى اول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه ان يقرأها فى تلك الصلاة حتى يسلم وان قرأها مع كل سورة فحسن قال الحسن وان كان مسـبوقا فليس عليه ان يقرأها فيما يقضى لان الامام قد قرأها فى اول صلاته وقراءة الامام له قراءة * قال ابو بكر وهذا يدل من قوله على انه كان يرى بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن فى ابتـداء القراءة وانهـا ليست مفردة على وجه التبرك فقط حسب اثباتها فى ابتـداء الامور والكتب ولا منقولة عن مواضعهـا من القرآن وروى هشـام عن ابى يوسف قال سـألت اباحنيفة عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم قبل فاتحة الكتـاب وتجديدها قبل السورة التى بعد فاتحة الكتاب فقال ابو حنيفة يجزيه قراءتها قبل الحمد وقال ابو يوسف يقرأها فى كل ركعة قبل القراءة مرة واحدة ويعيدها فى الاخرى ايضاً قبل فاتحة الكتـاب وبعدها اذا اراد ان يقرأ سـورة قال محمد فان قرأ سوراً كثيرة وكانت قراءته يخفيها قرأها عند افتتاح كل سورة وان كان يجهر بها لم يقرأها لانه فى الجهر يفصل بين السـورتين بسكتة * قال ابو بكر وهـذا من قول محمد يدل على ان قراءة بسم الله الرحمن الرحيم انما هى للفصل بين السورتين اولابتداء القراءة وانها ليست من السورة ولا دلالة فيه على انه كان لايراها آية وانها ليست من القرآن وقال الشـافعى هى من اول كل سورة فيقرأها عند ابتداء كل سورة * قال ابو بكر وقد روى عن ابن عباس ومجاهد انها تقرأ فى كل ركعة وعن ابراهيم قال اذا قرأتهـا فى اول كل ركعة اجزأك فيما بقى وقال مالك بن انس لا يقرأها فى المكتوبة سراً ولا جهراً وفى النـافلة ان شاء قرأ وان شاء ترك والدليل على انها تقرأ فى سائر الصلوات حديث ام سلمة وابى هريرة ان النبى عليه السـلام كان يقرأ فى الصـلاة بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العـالمين وروى انس بن مالك قال

صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وابى بكر وعمر وعثمان فكانوا يسرون بسم الله الرحمن الرحيم وقال في بعضها يخفون وفي بعضها كانوا لا يجهرون ومعلوم ان ذلك كان في الفرض لانهم انما كانوا يصلون خلفه في الفرائض لا في التطوع اذ ليس من سنة التطوع فعلها في جماعة وقد روى عن عائشة وعبد الله بن المغفل وانس بن مالك ان النبي عليه السلام كان يفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا انما يدل على ترك الجهر بها ولا دلالة فيه على تركها رأسا * فان قال قائل روى ابوزرعة بن عمرو بن جرير عن ابى هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا نهض في الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت * قيل له ليس لمالك فيه دليل من قبل انه ان ثبت انه لم يقرأها في الثانية فانما ذلك حجة لمن يقتصر عليها في أول ركعة فاما ان يكون دليلا على تركها رأسا فلا وقد روى قراءتها في اول الصلاة عن علي وعمر وابن عباس وابن عمر من غير معارض لهم من الصحابة فثبت بذلك قراءتها في الفرض والنفل لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة من غير معارض لهم وعلى انه لا فرق بين الفرض والنفل لا في الاثبات ولا في النفي كما لا يختلفان في سائر سنن الصلاة واما وجه ما روى عن ابى حنيفة في اقتصاره على قراءتها في اول ركعة دون سائر الركعات وسورها فهو لما ثبت انها ليست من اوائل السور وان كانت آية في موضعها على وجه الفصل بين السورتين امرنا بالابتداء بها تبركا ثم ثبت انها مقروءة في اول الصلاة بما قدمناه وكانت حرمة الصلاة حرمة واحدة وجميع افعالها مبنية على التحريمة صار جميع الصلاة كالفعل الواحد الذى يكتفى بذكر اسم الله تعالى في ابتدائه ولا يحتاج الى اعادته وان طال كالابتداء بها في اوائل الكتب وكما لم تعد عند ابتداء الركوع والسجود والتشهد وسائر اركان الصلاة كذلك حكمها مع ابتداء السورة والركعات ويدل على انها موضوعة للفصل ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا سفيان بن عيينة عن عمرو عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على ان موضوعها للفصل بين السورتين وانها ليست من السور ولا يحتاج الى تكرارها عند كل سورة * فان قال قائل اذا كانت موضوعة للفصل بين السورتين فينبغي ان يفصل بينهما بقراءتها على حسب موضوعها * قيل له لا يجب ذلك لان الفصل قد عرف بنزولها وانما يحتاج في الابتداء بها تبركا وقد وجد ذلك في ابتداء الصلاة ولا صلاة هناك مبتدأة فيقرأ من اجلها فلذلك جاز الاقتصار بها على اولها وأما من قرأها في كل ركعة فوجه قوله ان كل ركعة لها قراءة مبتدأة لا ينوب عنها القراءة في التى قبلها فمن حيث احتيج الى استيناف القراءة فيها صارت كالركعة الاولى فلما كان المسنون فيها قراءتها في الركعة الاولى كان كذلك حكم الثانية اذ كان فيها ابتداء قراءة ولا يحتاج الى اعادتها عند كل سورة لانها فرض واحد وكان حكم السورة في الركعة الواحدة حكم ماقبلها لانها دوام على فعل قد ابتدأ وحكم الدوام حكم الابتداء كالركوع اذا اطاله وكذلك السجود وسائر افعال الصلاة الدوام على الفعل الواحد منها

حكمه حكم الابتداء حتى اذا كان الابتداء فرضاً كان مابعده فى حكمه واما من رأى اعادتها عند كل سورة فانهم فريقان احدهما من لم يجعلها من السورة والآخر من جعلها من اوائلها فأما من جعلها من اوائلها فانه رأى اعادتها كما يقرأ سائر آى السورة واما من لم يرها من السورة فانه يجعل كل سورة كالصلاة المبتدأة فيبتدئ فيها بقراءتها كما فعلها فى اول الصلاة لانها كذلك فى المصحف كالو ابتدأ قراءة السورة فى غير الصلاة بدأ بها فكذلك اذا قرأ قبلها سورة غيرها وقد روى انس بن مالك ان النبى صلى الله عليه وسلم قال انزلت على سورة آنفا ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ (انا اعطيناك الكوثر) الى آخرها حتى ختمها وروى أبو بردة عن ابيه ان النبى صلى الله عليه وسلم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم (الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين) فهذا يدل على انه عليه السلام قد كان يبتدئ قراءة السورة فى غير الصلاة بها وكان سبيلها ان يكون كذلك حكمها فى الصلاة وقد روى عبدالله بن دينار عن ابن عمر انه كان يفتتح ام القرآن ببسم الله الرحمن الرحيم ويفتتح السورة ببسم الله الرحمن الرحيم وروى جرير عن المغيرة قال أمنا ابراهيم فقرأ فى صلاة المغرب (ألم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل) حتى اذا ختمها وصل بخاتمتها (لايلاف قريش) ولم يفصل بينهما ببسم الله الرحمن الرحيم

فصل

واما الجهر بها فان اصحابنا والثورى قالوا يخفيها وقال ابن ابى ليلى ان شاء جهر وان شاء اخفى وقال الشافعى يجهر بها وهذا الاختلاف انما هو فى الامام اذا صلى صلاة يجهر فيها بالقراءة وقد روى عن الصحابة فيها اختلاف كثير فروى عمر بن ذر عن ابيه قال صليت خلف ابن عمر فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وروى حماد عن ابراهيم قال كان عمر يخفيها ثم يجهر بفاتحة الكتاب وروى عنه انس مثل ذلك قال ابراهيم كان عبدالله بن مسعود واصحابه يسرون قراءة بسم الله الرحمن الرحيم لايجهرون بها وروى أنس ان أبابكر وعمر كانا يسران بسم الله الرحمن الرحيم وكذلك روى عنه عبدالله بن المغفل وروى المغيرة عن ابراهيم قال جهر الامام ببسم الله الرحمن الرحيم فى الصلاة بدعة و روى جرير عن عاصم الاحول قال ذكر لعكرمة الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فى الصلاة فقال أنا اذاً اعرابى وروى ابو يوسف عن ابى حنيفة قال بلغنى عن ابن مسعود قال الجهر فى الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم اعرابية وروى حماد بن زيد عن كثير قال سئل الحسن عن الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فى الصلاة فقال انما يفعل ذلك الأعراب واختلفت الرواية عن ابن عباس فروى شريك عن عاصم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس انه جهر بها وهذا يحتمل ان يكون فى غير الصلاة وروى عبدالملك ابن ابى حسين عن عكرمة عن ابن عباس فى الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم قال ذلك فعل الأعراب وروى عن على انه عدها آية وانه قال هى تمام السبع المثانى ولم يثبت عنه الجهر بها فى الصلاة وقد روى ابوبكر بن عياش عن ابى سعيد عن ابى وائل قال كان عمر وعلى لا يجهران

بسم الله الرحمن الرحيم ولا بالتعوذ ولا بآمين و روى عن ابن عمر انه جهر بهما فى الصلاة فهؤلاء الصحابة مختلفون فيها على مابينا وروى أنس وعبدالله بن المغفل ان النبى صلى الله عليه وسلم واباكر وعمر وعثمان كانوا يسرون وفى بعضها كانوا يخفون وجعله عبدالله بن المغفل حدثاً فى الاسلام وروى ابو الجوزاء عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين ويختمها بالتسليم حدثنا ابو الحسن عبيدالله ابن الحسين الكرخى رحمه الله قال حدثنا الحضرمى قال حدثنا محمد بن العلاء حدثنا معاوية بن هشام عن محمد بن جابر عن حماد عن ابراهيم عن عبدالله قال ماجهر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صلاة مكتوبة ببسم الله الرحمن الرحيم ولا ابو بكر ولا عمر * فان قال قائل اذا كان عندك أنها آية من القرآن فى موضعها فالواجب الجهر بها كالجهر بالقراءة فى الصلوات التى يجهر فيها بالقرآن اذ ليس فى الاصول الجهر ببعض القراءة دون بعض فى ركعة واحدة * قيل له اذا لم تكن من فاتحة الكتاب على مابينا وانما هى على وجه الابتداء بها تبركا جاز أن لا يجهر بها ألا ترى أن قوله تعالى (انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض الآية) هو من القرآن ومن استفتح به الصلاة لا يجهر به مع الجهر بسائر القراءة كذلك ما وصفنا * قال ابو بكر وما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخفائها يدل على انها ليست من الفاتحة اذ لو كانت منها لجهر بها كجهره بسائرها * فان احتج محتج بما روى نعيم المجمر انه صلى وراء ابى هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم لما سلم قال انى لأشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم وبما روى ابن جريج عن ابن ابى مليكة عن ام سلمة ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى فى بيتها فيقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وبما روى جابر الجعفى عن ابى الطفيل عن على وعمار ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم * قيل له اما حديث نعيم المجمر عن ابى هريرة فلا دلالة فيه على الجهر بها لانه انما ذكر انه قرأها ولم يقل انه جهر بها وجائز ان لا يكون جهر بها وان قرأها وكان علم الراوى بقراءتها اما من جهة ابى هريرة باخباره اياه بذلك أو من جهة انه سمعها لقربه منه وان لم يجهر بها كما روى ان النبى عليه السلام كان يقرأ فى الظهر والعصر ويسمعنا الآية احياناً ولا خلاف انه لم يكن يجهر بها وقد روى عبدالواحد بن زياد قال حدثنا عمارة بن القعقاع قال حدثنا ابو زرعة بن عمرو بن جرير قال حدثنا ابو هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا نهض فى الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت وهذا يدل على انه لم يكن عنده أنها من فاتحة الكتاب واذا لم يكن منها لم يجهر بها لان كل من لا يعدها آية منها لا يجهر بها وأما حديث ام سلمة فروى الليث عن عبدالله بن عبيدالله بن ابى مليكة عن معلى أنه سأل ام سلمة عن قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم فنعتت قراءته مفسرة حرفاً حرفاً ففى هذا الخبر انها نعتت قراءة النبى عليه السلام وليس فيه ذكر قراءتها فى الصلاة ولا دلالة فيه على جهر ولا اخفاء لان اكثر ما فيه انه قرأها ونحن كذلك نقول ايضا

ولكنه لا يجهر بها وجائز ان يكون النبي عليه السلام اخبرها بكيفية قراءته فاخبرت بذلك
ويحتمل ان تكون سمعته يقرأ غير جاهر بها فسمعته لقربها منه ويدل عليه انها ذكرت انه
كان يصلي في بيتها وهذه لم تكن صلاة فرض لانه عليه السلام كان لا يصلي الفرض منفرداً
بل كان يصليها في جماعة وجائز عندنا للمنفرد والمتنفل ان يقرأ كيف شاء من جهر او اخفاء
واما حديث جابر عن ابي الطفيل فان جابرا ممن لا تثبت به حجة لامور حكيت عنه تسقط
روايته منها انه كان يقول بالرجعة على ماحكي وكان يكذب في كثير مما يرويه وقد كذبه
قوم من أئمة السلف وقد روى ابووائل عن علي رضي الله عنه انه كان لا يجهر بها ولو كان الجهر
ثابتاً عنده لما خالفه الى غيره وعلى انه لو تساوت الاخبار في الجهر والاخفاء عن النبي عليه
السلام كان الاخفاء اولى من وجهين احدهما ظهور عمل السلف بالاخفاء دون الجهر منهم
ابوبكر وعمر وعلي وابن مسعود وابن المغفل وانس بن مالك وقول ابراهيم الجهر بها بدعة
اذ كان متى روي عن النبي عليه السلام خبران متضادان وظهر عمل السلف باحدهما كان الذي ظهر
عمل السلف به اولى بالاثبات والوجه الآخر ان الجهر بها لو كان ثابتاً لورد النقل به مستفيضاً متواتراً
كوروده في سائر القراءة فلما لم يرد النقل به من جهة التواتر علمنا انه غير ثابت اذ الحاجة
الى معرفة مسنون الجهر بها كهي الى معرفة مسنون الجهر في سائر فاتحة الكتاب * فان احتج
بما حدثنا ابوالعباس محمد بن يعقوب الاصم قال حدثنا الربيع بن سليمان قال حدثنا الشافعي
قال حدثنا ابراهيم بن محمد قال حدثني عبدالله بن عثمان بن خثيم عن اسماعيل بن عبيد بن
رفاعة عن ابيه ان معاوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر اذا
خفض واذا رفع فناداه المهاجرون حين سلم والانصار اي معاوية سرقت الصلاة اين بسم الله
الرحمن الرحيم واين التكبير اذا خفضت واذا رفعت فصلى بهم صلاة اخرى فقال فيها ذلك
الذي عابوا عليه قال فقد عرف المهاجرون والانصار الجهر بها * قيل له لو كان ذلك
كما ذكرت لعرفه ابوبكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن المغفل وابن عباس ومن روينا
عنهم الاخفاء دون الجهر ولكان هؤلاء اولى بعلمه لقوله عليه السلام (ليليني منكم اولوا الاحلام
والنهى) وكان هؤلاء اقرب اليه في حال الصلاة من غيرهم من القوم المجهولين الذين ذكرت
وعلى ان ذلك ليس باستفاضة لان الذي ذكرت من قول المهاجرين والانصار انما رويته
من طريق الآحاد ومع ذلك فليس فيه ذكر الجهر وانما فيه انه لم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم
ونحن ايضاً ننكر ترك قراءتها وانما كلامنا في الجهر والاخفاء ايهما اولى والله اعلم

فصل

والاحكام التي يتضمنها قوله بسم الله الرحمن الرحيم الامر باستفتاح الامور للتبرك بذلك والتعظيم
لله عز وجل به و ذكرها على الذبيحة وشعار وعلم من اعلام الدين وطرد الشيطان لانه
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (اذا سمي الله العبد على طعامه لم ينل منه الشيطان

معه واذا لم يسمه نال منه معه) وفيه اظهار مخالفة المشركين الذين يفتحون امورهم بذكر الاصنام اوغيرها من المخلوقين الذين كانوا يعبدونهم وهو مفزع للخائف ودلالة من قائله على انقطاعه الى الله تعالى ولجأه اليه وانس للسامع واقرار بالالوهية واعتراف بالنعمة واستعانة بالله تعالى وعياذة به وفيه اسمان من اسماء الله تعالى المخصوصة به لا يسمى بهما غيره وهما الله والرحمن

باب قراءة فاتحة الكتاب فى الصلاة

قال اصحابنا جميعاً رحمهم الله يقرأ بفاتحة الكتاب وسورة فى كل ركعة من الاوليين فان ترك قراءة فاتحة الكتاب وقرأ غيرها فقد اساء وتجزيه صلاته وقال مالك بن أنس اذا لم يقرأ ام القرآن فى الركعتين اعاد وقال الشافعى اقل ما يجزى فاتحة الكتاب فان ترك منها حرفاً وخرج من الصلاة اعاد * قال ابو بكر روى الاعمش عن خيثمة عن عباد بن ربعى قال قال عمر لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وآيتين فصاعداً وروى ابن علية عن الجريرى عن ابن بريدة عن عمران بن حصين قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وآيتين فصاعداً وروى معمر عن ايوب عن ابى العالية قال سألت ابن عباس عن القراءة فى كل ركعة قال اقرأ منه ماقل أو كثر وليس من القرآن شئ قليل وروى عن الحسن وابراهيم والشعبى ان من نسى قراءة فاتحة الكتاب وقرأ غيرها لم يضره وتجزيه وروى وكيع عن جرير بن حازم عن الوليد بن يحيى ان جابر بن زيد قام يصلى ذات يوم فقرأ (مدهامتان) ثم ركع * قال ابوبكر وما روى عن عمر وعمران بن حصين فى انها لا تجزى الا بفاتحة الكتاب وآيتين محمول على جواز التمام لا على نفى الاصل اذ لا خلاف بين الفقهاء فى جوازها بقراءة فاتحة الكتاب وحدها والدليل على جوازها مع ترك الفاتحة وان كان مسيئاً قوله تعالى (أقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر) ومعناه قراءة الفجر فى صلاة الفجر لاتفاق المسلمين على انه لا فرض عليه فى القراءة وقت صلاة الفجر الا فى الصلاة والامر على الايجاب حتى تقوم دلالة الندب فاقتضى الظاهر جوازها بما قرأ فيها من شئ اذ ليس فيه تخصيص لشئ منه دون غيره ويدل عليه ايضاً قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) والمراد به القراءة فى الصلاة بدلالة قوله تعالى (ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثى الليل) الى قوله (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) ولم تختلف الامة ان ذلك فى شأن الصلاة فى الليل وقوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) عموم عندنا فى صلاة الليل وغيرها من النوافل والفرائض لعموم اللفظ ويدل على ان المراد به جميع الصلاة من فرض ونفل حديث ابى هريرة ورفاعة بن رافع فى تعليم النبى صلى الله عليه وسلم الاعرابى الصلاة حين لم يحسنها فقال له ثم اقرأ ما تيسر من القرآن وامره بذلك عندنا انما صدر عن القرآن لانا متى وجدنا للنبى صلى الله عليه وسلم امراً يواطئ حكماً مذكوراً فى القرآن وجب ان يحكم بانه انما حكم بذلك عن القرآن كقطعه السارق وجلده الزانى ونحوها ثم لم يخصص نفلاً من فرض فثبت ان مراد الآية عام فى الجميع فهذا الخبر يدل على

جوازها بغير فاتحة الكتاب من وجهين احدهما دلالته [١] على ان مراد الآية عام فى جميع الصلوات والثانى انه مستقل بنفسه فى جوازها بغيرها وعلى ان نزول الآية فى شأن صلاة الليل لو لم يعاضده الخبر لم يمنع لزوم حكمها فى غيرها من الفرائض والنوافل من وجهين احدهما انه اذا ثبت ذلك فى صلاة الليل فسائر الصلوات مثلها بدلالة ان الفرض والنفل لا يختلفان فى حكم القراءة وان ما جاز فى النفل جاز فى الفرض مثله كما لا يختلفان فى الركوع والسجود وسائر اركان الصلاة * فان قال قائل هما مختلفان عندك لان القراءة فى الاخريين غير واجبة عندك فى الفرض وهى واجبة فى النفل اذا صلاهما * قيل له هذا يدل على أن النفل آكد فى حكم القراءة من الفرض فاذا جاز النفل مع ترك فاتحة الكتاب فالفرض احرى ان يجوز والوجه الآخر ان احداً لم يفرق بينهما ومن اوجب فرض قراءة فاتحة الكتاب فى احدهما اوجبها فى الآخر ومن اسقط فرضها فى احدهما اسقطه فى الآخر فلما ثبت عندنا بظاهر الآية جواز النفل بغيرها وجب ان يكون كذلك حكم الفرض * فان قال قائل فما الدلالة على جواز تركها بالآية * قيل له لان قوله (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) يقتضى التخيير وهو بمنزلة قوله اقرأ ما شئت ألا ترى ان من قال لرجل بع عبدى هذا بما تيسر انه مخير له فى بيعه له بما رأى واذا ثبت ان الآية تقتضى التخيير لم يجزلنا اسقاطه والاقتصار على شئ معين وهو فاتحة الكتاب لان فيه نسخ ما اقتضته الآية من التخيير * فان قال قائل هو بمنزلة قوله (فما استيسر من الهدى) ووجوب الاقتصار به على الابل والبقر والغنم مع وقوع الاسم على غيرها من سائر ما يهدى ويتصدق به فلم يكن فيه نسخ الآية * قيل له ان خياره باق فى ذبحه أيها شاء من الاصناف الثلاثة فلم يكن فيه رفع حكمها من التخيير ولا نسخه وانما فيه التخصيص ونظير ذلك ما لو ورد اثر فى قراءة آية دون ما هو اقل منها لم يلزم منه نسخ الآية لان خياره باق فى ان يقرأ ايما شاء من آى القرآن * فان قال قائل قوله (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) يستعمل فيما عدا فاتحة الكتاب فلا يكون فيه نسخ لها * قيل له لا يجوز ذلك من وجوه احدها انه جعل الامر بالقراءة عبارة عن الصلاة فيها فلا يجوز ان تكون عبادة الا وهى من اركانها التى لا تصح الا بها الثانى ان ظاهره يقتضى التخيير فى جميع ما يقرأ فى الصلاة فلا يجوز تخصيصه فى بعض ما يقرأ فيها دون غيرها الثالث ان قوله (فاقرؤا ما تيسر) امر وحقيقته ومقتضاه الواجب فلا يجوز صرفه الى الندب من القراءة دون الواجب منها ومما يدل على ما ذكرنا من جهة الاثر ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مؤمل بن اسماعيل حدثنا حماد عن اسحق بن عبدالله بن ابى طلحة عن على بن يحيى بن خلاد عن عمران رجلاً دخل المسجد فصلى ثم جاء فسلم على النبى عليه السلام فرد رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وقال له ارجع فصل فانك لم تصل فرجع الرجل فصلى كما كان يصلى ثم جاء الى النبى عليه السلام فسلم فرد عليه ثم قال له ارجع فصل فانك لم تصل حتى فعل ذلك ثلاث مرات فقال عليه السلام انه لا تتم صلاة احد من الناس حتى يتوضأ فيضع الوضوء مواضعه

[١] اى دلالة الخبر

ثم يكبر ويحمدالله تعالى و يثنى عليه ويقرأ بماشاء من القرآن ثم يقول الله اكبر ثم يركع حتى يطمئن مفاصله وذكر الحديث وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود حدثنا محمد بن المثنى حدثنا يحيى بن سعيد عن عبدالله قال حدثنى سعيد بن ابى سعيد عن ابيه عن ابى هريرة ان رجلاً دخل المسجد فصلى ثم جاء فسلم وذكر نحوه ثم قال اذاقمت الى الصلاة فكبر ثم اقرأ ماتيسر معك من القرآن ثم اركع وذكر الحديث * قال ابو بكر قال فى الحديث الاول ثم اقرأ ماشئت. وفى الثانى ماتيسر فخيره فى القراءة بماشاء ولوكانت قراءة فاتحة الكتاب فرضاً لعلمه اياها مع علمه بجهل الرجل باحكام الصلاة اذغيرجائز الاقتصار فى تعليم الجاهل على بعض فروض الصلاة دون بعض فثبت بذلك ان قراءتها ليست بفرض وحدثنا عبدالباقى بن قانع حدثنا احمدبن على الخزار قال حدثنا عامر بن سيار قال حدثنا ابوشيبة ابراهيم بن عثمان حدثنا سفيان عن ابى نضرة عن ابى سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لاصلاة الا بقراءة يقرأ فيها فاتحة الكتاب اوغيرها من القرآن) وقدحدثنا محمدبن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا وهب بن بقية عن خلد عن محمد بن عمرو عن على بن يحيى بن خلاد عن رفاعة بن رافع بهذه القصة قال فقال النبى صلى الله عليه وسلم اذا قمت فتوجهت الى القبلة فكبر ثم اقرأ بأم القرآن و بماشاءالله ان تقرأ و ذكر تمام الحديث فذكر فيه قراءة أم القرآن وغيرها وهذا غير مخالف للاخبار الاخر لانه محمول على انه يقرأ بها ان تيسر اذ غير جائز حمله على تعيين الفرض فيها لما فيه من نسخ التخيير المذكور فى غيره ومعلوم ان احد الخبرين غير منسوخ بالآخر اذكانا فى قصة واحدة * فان قال قائل لما ذكر فى احدالخبرين التخيير فيما يقرأ وذكر فى الآخر الامر بقراءة فاتحة الكتاب من غير تخيير واثبت التخيير فيما عداها بقوله و بماشاءالله ان تقرأ بعد فاتحة الكتاب ثبت بذلك ان التخيير المذكور فى الاخبار الاخر انما هو فيما عدا فاتحة الكتاب وان ترك ذكر فاتحة الكتاب انماهو اغفال من بعض الرواة ولان فى خبرنا زيادة وهوالامر بقراءة فاتحة الكتاب بلا تخيير * قيل له غير جائز حمل الخبر الذى فيه التخيير مطلقا على الخبر المذكور فيه فاتحة الكتاب على ماادعيت لامكان استعمالهما من غير تخصيص بل الواجب ان نقول التخيير المذكور فى الخبر المطلق حكمه ثابت فى الخبر المقيد بذكر فاتحة الكتاب فيكون التخيير عاماً فى فاتحة الكتاب وغيرها كأنه قال اقرأ بأم القرآن ان شئت و بماسواها فيكون فى ذلك استعمال زيادة التخيير فى فاتحة الكتاب دون تخصيصه فى بعض القراءة دون بعض ويدل عليه ايضاً ماحدثنا محمدبن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا ابراهيم بن موسى قال حدثنا عيسى عن جعفر بن ميمون البصرى قال حدثنا ابوعثمان النهدى عن ابى هريرة قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم (اخرج فناد فى المدينة انه لاصلاة الا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب فما زاد) وقوله لاصلاة الا بالقرآن يقتضى جوازها بما قرأ به من شئ وقوله ولو بفاتحة الكتاب فمازاد يدل ايضاً على جوازها بغيرها لانه لوكان فرض القراءة متعيناً بها لما قال ولو بفاتحة الكتاب

فمازاد ولقال بفاتحة الكتاب ومما يدل على ماذكرنا حديث ابن عينة عن العلاء بن عبدالرحمن عن ابيه عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ايما صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهى خداج) ورواه مالك وابن جريج عن العلاء عن ابى السائب مولى هشام بن زهرة عن ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم واختلافهما فى السند على هذا الوجه لايوهنه لانه قدروى انه قد سمع من أبيه ومن ابى السائب جميعاً فاما قال فهى خداج والخداج الناقصة دل ذلك على جوازها مع النقصان لانها لولم تكن جائزة لما اطلق عليها اسم النقصان لان اثباتها ناقصة ينفى بطلانها اذ لايجوز الوصف بالنقصان لما لم يثبت منه شئ الا ترى انه لايقال للناقة اذا حالت فلم تحمل انها قد اخدجت وانما يقال اخدجت وخدجت اذا القت ولدها ناقص الخلقة اووضعته لغير تمام فى مدة الحمل فاما مالم تحمل فلا توصف بالخداج فثبت بذلك جواز الصلاة بغير فاتحة الكتاب اذ النقصان غير ناف للاصل بل يقتضى ثبوت الاصل حتى يصح وصفها بالنقصان وقدروى ايضاً عباد بن عبدالله بن الزبير عن عائشة عن النبي عليه السلام قال (كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهى خداج) فاثبتها ناقصة واثبات النقصان يوجب ثبوت الاصل على ما وصفنا وقد روى ايضاً عن النبي عليه السلام (ان الرجل ليصلى الصلاة يكتب له نصفها خمسها عشرها) فلم يبطل جزء بنقصانها * فان قال قائل قد روى هذا الحديث محمد بن عجلان عن ابيه عن ابى السائب مولى هشام بن زهرة عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من صلى صلاة ولم يقرأ فيها شيئاً من القرآن فهى خداج فهى خداج غير تمام) وهذا الحديث يعارض حديث مالك وابن عينة فى ذكرها فاتحة الكتاب دون غيرها واذا تعارضا سقطا فلم يثبت كونها ناقصة اذالم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب * قيل له لايجوز ان يعارض مالك وابن عينة بمحمد بن عجلان بل السهو والاغفال اجوز عليه منهما فلايعترض على روايتهما به وعلى انه ليس فيه تعارض اذ جائز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد قالهما جميعاً قال مرة وذكر فاتحة الكتاب وذكر مرة اخرى القراءة مطلقة وايضا فجائز ان يكون المراد بذكر الاطلاق ما قيده فى خبر هذين * فان قال قائل اذا جوزت ان يكون النبي عليه السلام قد قال الامرين فحديث محمد بن عجلان يدل على جواز الصلاة بغير قراءة رأساً لاثباته اياها ناقصة مع عدم القراءة رأساً * قيل له نحن نقبل هذا السؤال ونقول كذلك يقتضى ظاهر الخبرين الا ان الدلالة قامت على ان ترك القراءة يفسدها فحملناه على معنى الخبر الآخر * قال ابو بكر وقد رويت اخبار اخر فى قراءة فاتحة الكتاب يحتج بها من يراها فرضاً فمنها حديث العلاء بن عبدالرحمن عن عائشة وعن ابى السائب مولى هشام بن زهرة عن ابى هريرة عن النبي عليه السلام قال يقول الله تعالى قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين فنصفها لى ونصفها لعبدى فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدنى عبدى وذكر الحديث قالوا فلما عبر بالصلاة عن قراءة فاتحة الكتاب دل على انها من فروضها كما انه لما عبر عن الصلاة

بالقرآن فی قوله (وقرآن الفجر) واراد قراءة صلاة الفجر دل على انها من فروضها وكما عبر عنها بالركوع فقال (واركعوا مع الراكعين) دل على انه من فروضها * قيل له لم تكن العبارة عنهما لما ذكرت موجباً لفرض القراءة والركوع فيها دون ما تناوله من لفظ الامر المقتضى للايجاب وليس فی قوله قسمت الصلاة بينى وبين عبدى أمر وانما اكثر ما فيه الصلاة بقراءة فاتحة الكتاب وذلك غير مقتض للايجاب لان الصلاة تشتمل على النوافل والفروض وقد افاد النبی عليه السلام بهذا الحديث نفی ايجابها لانه قال فی آخره فمن لم يقرأ فيها بام القرآن فهی خداج فاثبتها ناقصة مع عدم قراءتها ومعلوم انه لم يرد نسخ اول كلامه بآخره فدل ذلك على ان قول الله تعالى قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين وذكر فاتحة الكتاب لا يوجب ان يكون قراءتها فرضاً فيها وهذا كما روى شعبة عن عبد ربه بن سعيد عن انس بن ابی انس عن عبدالله بن نافع بن العمياء عن عبدالله بن الحارث عن المطلب بن ابی وداعة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الصلاة مثنى مثنى وتشهد فی كل ركعتين و تبأس وتمسكن وتقنع لربك وتقول اللهم فمن لم يفعل فهی خداج) ولم يوجب ذلك ان يكون ما سماه صلاة من هذه الافعال فرضا فيها ومما يحتج به المخالفون ايضاً حديث عبادة بن الصامت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب) وبما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا ابن بشار قال حدثنا جعفر عن ابی عثمان عن ابی هريرة قال امرنی رسول الله صلى الله عليه وسلم ان انادی ان لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فما زاد * قال ابوبكر قوله عليه السلام (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) يحتمل لنفی الاصل ونفی الكمال وان كان ظاهره عندنا على نفی الاصل حتى تقوم الدلالة على ان المراد نفی الكمال ومعلوم انه غير جائز ارادة الامرين جميعاً لانه متى اراد نفی الاصل لم يثبت منه شیء واذا اراد نفی الكمال واثبات النقصان فلا محالة بعضه ثابت وارادتهما معاً منتفية مستحيلة والدليل على انه لم يرد نفی الاصل ان اثبات ذلك اسقاط التخيير فی قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) وذلك نسخ وغير جائز نسخ القرآن باخبار الآحاد ويدل عليه ايضاً ما رواه ابوحنيفة وابو معاوية وابن فضيل وابو سفيان عن ابی نضرة عن سعيد عن النبی عليه السلام قال لا تجزی صلاة لمن لم يقرأ فی كل ركعة بالحمد لله وسورة فی الفريضة وغيرها الا ان اباحنيفة قال معها غيرها وقال معاوية لا صلاة ومعلوم انه لم يرد نفی الاصل وانما مراده نفی الكمال لاتفاق الجميع على انها مجزية بقراءة فاتحة الكتاب وان لم يقرأ معها غيرها فثبت انه اراد نفی الكمال وايجاب النقصان وغير جائز ان يريد به نفی الاصل ونفی الكمال لتضادهما واستحالة ارادتهما جميعاً بلفظ واحد * فان قال قائل هذا حديث غير حديث عبادة وابی هريرة وجائز ان يكون النبی صلى الله عليه وسلم قال مرة لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فاوجب بذلك قراءتها وجعلها فرضاً فيها وقال مرة اخرى ما ذكره سعيد من قراءة فاتحة الكتاب وشیء معها واراد به نفی الكمال اذا لم يقرأ مع فاتحة الكتاب غيرها * قيل له

ليس معك تاريخ الحديثين ولان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك فى حالين ويحتاج الى دلالة فى اثبات كل واحد من الخبرين فى الحالين ولمخالفك ان يقول لما لم يثبت ان النبي عليه السلام قال ذلك فى وقتين وقد ثبت اللفظان جميعا جعلتهما حديثا واحداً ساق بعض الرواة لفظه على وجهه واغفل بعضهم بعض الفاظه وهو ذكر السورة فهما متساويان حينئذ ويثبت الخبر بزيادة فى حالة واحدة ويكون لقول خصمك مزية على قولك وهو ان كل مالم يعرف تاريخه فسبيله ان يحكم بوجودهما معاً واذا ثبت انه قالهما فى وقت واحد بزيادة السورة فمعلوم انه مع ذكر السورة لم يرد نفى الاصل وانما اراد اثبات النقص حملناه على ذلك ويكون ذلك كقوله عليه السلام (لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد ومن سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له ولا ايمان لمن لا امانة له) وكقوله تعالى (انهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون الا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم) فنفاها بدءاً واثبتها ثانياً لانه اراد نفى الكمال لا نفى الاصل اى لا أيمان لهم وافية فيفون بها * فان قال قائل فهلا استعملت الاخبار على ظواهرها واستعملت التخيير المذكور فى الآية فيما عدا فاتحة الكتاب * قيل له لو انفردت الاخبار عن الآية لما كان فيها مايوجب فرض قراءة فاتحة الكتاب لما بينا من ان فيها مالا يحتمل الا اثبات الاصل مع تركها واحتمال سائر الاخبار الاخر لنفى الاصل ونفى الكمال وعلى ان هذه الاخبار لو كانت موجبة لتعيين فرض القراءة فيها لما جاز الاعتراض بها على الآية وصرفها عن الواجب الى النفل فيما عدا فاتحة الكتاب لما ذكرناه فى اول المسئلة فارجع اليه فانك تجده كافياً ان شاء الله تعالى

فصل

قال ابو بكر وقراءة فاتحة الكتاب مع ماذكرنا من حكمها تقتضى امر الله تعالى ايانا بفعل الحمد وتعليم لنا كيف نحمده وكيف الثناء عليه وكيف الدعاء له ودلالة على ان تقديم الحمد والثناء على الله تعالى على الدعاء اولى واحرى بالاجابة لان السورة مفتتحة بذكر الحمد ثم بالثناء على الله وهو قوله (الحمد لله رب العالمين) الى (مالك يوم الدين) ثم الاعتراف بالعبادة له وافرادها له دون غيره بقوله (اياك نعبد) ثم الاستعانة به فى القيام بعبادته فى سائر ما بنا الحاجة اليه من امور الدنيا والدين وهو قوله (اياك نستعين) ثم الدعاء بالتثبيت على الهداية التى هدانا لها من وجوب الحمد له واستحقاق الثناء والعبادة لان قوله (اهدنا الصراط المستقيم) هو دعاء للهداية والتثبيت عليها فى المستقبل اذ غير جائز ذلك فى الماضى وهو التوفيق عما ضل عنه الكفار من معرفة الله وحمده والثناء عليه فاستحقوا لذلك غضبه وعقابه والدليل على ان قوله تعالى (الحمد لله رب العالمين) مع انه تعليم لنا الحمد هو امر لنا به قوله (اياك نعبد واياك نستعين) فاعلم ان الامر بقول الحمد مضمر فى ابتداء السورة وهو مع ماذكرنا رقية وعوذة وشفاء لما حدثنا به عبدالباقى قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا سعيد بن المعلى قال حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن جعفر بن اياس

عن ابى نضرة عن ابى سعيد قال كنا فى سرية فمررنا بحى من العرب فقالوا سيدلنا لدغته العقرب فهل فيكم راق قال قلت انا ولم افعل حتى جعلوالنا جعلا جعلوا لنا شاة قال فقرأت عليه فاتحة الكتاب سبع مرات فبرأ فاخذت الشاة ثم قلت حتى تأتى النبى عليه السلام فاتيناه فاخبرناه فقال علمت انها رقية حق اضربوا لى معكم بسهم * ولهذه السورة اسماء منها ام الكتاب لانها ابتداؤه قال الشاعر * الارض معقلنا وكانت امنا * فسمى الارض اما لنا لانه منها ابتدأنا الله تعالى وهى ام القرآن واحدى العبارتين تغنى عن الاخرى لانه اذاقيل ام الكتاب فقد علم ان المراد كتاب الله تعالى الذى هو القرآن فقيل تارة ام القرآن وتارة ام الكتاب وقد رويت العبارة باللفظين جميعاً عن النبى عليه السلام وكذلك فاتحة الكتاب وهى السبع المثانى قال سعيد بن جبير سألت ابن عباس عن السبع المثانى فقال السبع المثانى هى ام القرآن وانما اراد بالسبع انها سبع آيات ومعنى المثانى انها تثنى فى كل ركعة وذلك من سنتها وليس من سنة سائر القرآن اعادته فى كل ركعة

ومن سورة البقرة

قوله تعالى (الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون) يتضمن الامر بالصلاة والزكاة لانه جعلهما من صفات المتقين ومن شرائط التقوى كما جعل الايمان بالغيب وهو الايمان بالله وبالبعث والنشور وسائر ما الزمنا اعتقاده من طريق الاستدلال من شرائط التقوى فاقتضى ذلك ايجاب الصلاة والزكاة المذكورتين فى الآية * وقد قيل فى اقامة الصلاة وجوه منها اتمامها من تقويم الشئ وتحقيقه ومنه قوله (واقيموا الوزن بالقسط) وقيل يؤدونها على ما فيها من قيام وغيره فعبر عنها بالقيام لان القيام من فروضها وان كانت تشتمل على فروض غيره كقوله (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) والمراد الصلاة التى فيها القراءة وقوله تعالى (وقرآن الفجر) المراد القراءة فى صلاة الفجر وكقوله (واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) وقوله (واركعوا واسجدوا) وقوله (واركعوا مع الراكعين) فذكر ركنا من اركانها الذى هو من فروضها ودل به على ان ذلك فرض فيها وعلى ايجاب ما هو من فروضها فصار قوله (يقيمون الصلوة) موجباً للقيام فيها ومخبراً به عن فرض الصلاة ويحتمل (يقيمون الصلوة) يديمون فروضها فى اوقاتها كقوله تعالى (ان الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتا) اى فرضاً فى اوقات معلومة لها ونحوه قوله تعالى (قائماً بالقسط) يعنى يقيم القسط ولا يفعل غيره والعرب تقول فى الشئ الراتب الدائم قائم وفى فاعله مقيم يقال فلان يقيم ارزاق الجند وقيل هو من قول القائل قامت السوق اذا حضر اهلها فيكون معناه الاشتغال بها عن غيرها ومنه قدقامت الصلاة وهذه الوجوه على اختلافها تجوز ان تكون مرادة بالآية وقوله (ومما رزقناهم ينفقون) فى فحوى الخطاب دلالة على ان المراد المفروض من النفقة وهى الحقوق الواجبة لله تعالى من الزكاة وغيرها كقوله تعالى (وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتى احدكم الموت) وقوله (وانفقوا فى سبيل الله) وقوله (والذين

يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها فى سبيل الله) والذى يدل على ان المراد المفروض منها انه قرنها الى الصلاة المفروضة والى الايمان بالله وكتابه وجعل هذا الانفاق من شرائط التقوى ومن اوصافها ويدل على ان المراد المفروض من الصلاة والزكاة ان لفظ الصلاة اذا اطلق غير مقيد بوصف اوشرط يقتضى الصلوات المعهودة المفروضة كقوله (اقم الصلوة لدلوك الشمس) و(حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) ونحو ذلك فلما اراد باطلاق اللفظ الصلاة المفروضة كان فيه دلالة على ان المراد بالانفاق مافرض عليه منه وللمادح هؤلاء بالانفاق بمارزقهم الله دل ذلك على ان اطلاق اسم الرزق انما يتناول المباح منه دون المحظور وان ما اغتصبه وظلم فيه غيره لم يجعله الله له رزقا لانه لوكان رزقا له لجاز انفاقه واخراجه الى غيره على وجه الصدقة والتقرب به الى الله تعالى ولاخلاف بين المسلمين ان الغاصب محظور عليه الصدقة بما اغتصبه وكذلك قال النبى عليه السلام (لا تقبل صدقة من غلول) والرزق الحظ فى اللغة قال الله تعالى (وتجعلون رزقكم انكم تكذبون) اى حظكم من هذا الامر التكذيب به وحظ الرجل هو نصيبه وماهو خالص له دون غيره ولكنه فى هذا الموضع هو مامنحه الله تعالى عباده وهو المباح الطيب * وللرزق وجه آخر وهو ماخلقه الله تعالى من اقوات الحيوان فجائز اضافة ذلك اليه لانه جعله قوتاً وغذاء * وقوله تعالى فى شأن المنافقين واخباره عنهم باظهار الايمان للمسلمين من غير عقيدة واظهار الكفر لاخوانهم من الشياطين فى قوله ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين﴾ وقوله ﴿يخادعون الله والذين آمنوا ومايخدعون﴾ الى قوله ﴿واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انامعكم انمانحن مستهزؤن﴾ يحتج به فى استتابة الزنديق الذى اطلع منه على اسرار الكفر متى اظهر الايمان لان الله تعالى اخبر عنهم بذلك ولم يأمر بقتلهم وامر النبى عليه السلام بقبول ظاهرهم دون ماعلمه هو تعالى من حالهم وفساد اعتقادهم وضمائرهم ومعلوم ان نزول هذه الآيات بعد فرض القتال لانها نزلت بالمدينة وقد كان الله تعالى فرض قتال المشركين بعد الهجرة ولهذه الآية نظائر فى سورة براءة وسورة محمد عليه السلام وغيرهما فى ذكر المنافقين وقبول ظاهرهم دون حملهم على احكام سائر المشركين الذين امرنا بقتالهم واذا انتهينا الى مواضعها ذكرنا احكامها واختلاف الناس فى الزنديق واحتجاج من يحتج بها فى ذلك وهو يظهر من قوله عليه السلام (امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الاالله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله) وانكر على اسامة بن زيد حين قتل فى بعض السرايا رجلا قال لا اله الا الله حين حمل عليه ليطعنه فقال هلا شققت عن قلبه يعنى انه محمول على حكم الظاهر دون عقد الضمير ولا سبيل لنا الى العلم به * قال ابوبكر وقوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين) يدل على ان الايمان ليس هو الاقرار دون الاعتقاد لان الله تعالى قد اخبر عن اقرارهم بالايمان ونفى عنهم سمته بقوله وماهم بمؤمنين ويروى عن مجاهد انه قال فى اول البقرة اربع آيات فى نعت المؤمنين وآيتان

في نعت الكافرين وثلث عشرة آية في نعت المنافقين * والنفاق اسم شرعي جعل سمة لمن يظهر الايمان ويسر الكفر خصوا بهذا الاسم للدلالة على معناه وحكمه وان كانوا مشركين اذ كانوا مخالفين لسائر المبادين بالشرك في احكامهم واصله في اللغة من نافقاء اليربوع وهو الجحر الذي يخرج منه اذا طلب لانه له اجحرة [١] يدخل بعضها عند الطلب ثم يراوغ الذي يريد صيده فيخرج من جحر آخر قد اعده * وقوله تعالى (يخادعون الله والذين آمنوا) هو مجاز في اللغة لان الخديعة في الاصل هي الاخفاء وكأن المنافق اخفى الاشراك واظهر الايمان على وجه الخداع والتمويه والغرور لمن يخادعه والله تعالى لا يخفى عليه شئ ولا يصح ان يخادع في الحقيقة وليس يخلو هؤلاء القوم الذين وصفهم الله تعالى بذلك من احد وجهين اما ان يكونوا عارفين بالله تعالى قد علموا انه لا يخادع بتستر بشئ اوغير عارفين فذلك ابعد اذ لا يصح ان يقصده لذلك ولكنه اطلق ذلك عليهم لانهم عملوا عمل المخادع ووبال الخداع راجع عليهم فكأنهم انما يخادعون انفسهم وقيل ان المراد يخادعون رسول الله صلى الله عليه وسلم فحذف ذكر النبي عليه السلام كما قال (ان الذين يؤذون الله ورسوله) والمراد يؤذون اولياء الله واي الوجهين كان فهو مجاز وليس بحقيقة ولا يجوز استعماله الا في موضع يقوم الدليل عليه وانما خادعوا رسول الله تقية لنزول عنهم احكام سائر المشركين الذين امر النبي عليه السلام والمؤمنون بقتلهم وجائز ان يكونوا اظهروا الايمان للمؤمنين ليوالوهم كما يوالي المؤمنون بعضهم بعضاً ويتواصلون فيما بينهم وجائز ان يكونوا يظهرون لهم الايمان ليفشوا اليهم اسرارهم فينقلوا ذلك الى اعدائهم وكذلك قول الله تعالى ﴿الله يستهزئ بهم﴾ مجاز وقد قيل فيه وجوه احدها على جهة مقابلة الكلام بمثله وان لم يكن في معناه كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) والثانية ليست بسيئة بل حسنة ولكنه لما قابل بها السيئة اجرى عليها اسمها وقوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) والثاني ليس باعتداء وقوله تعالى (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) والاول ليس بعقاب وانما هو على مقابلة اللفظ بمثله ومزاوجته له وتقول العرب الجزاء بالجزاء والاول ليس بجزاء ومنه قول الشاعر:

ألا لا يجهلن احد علينا * فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ومعلوم انه لم يمتدح بالجهل ولكنه جرى على عادتهم في ازدواج الكلام ومقابلته وقيل ان ذلك اطلقه الله تعالى على طريق التشبيه وهوانه لما كان وبال الاستهزاء راجعاً عليهم ولاحقاً لهم كان كأنه استهزأ بهم وقيل لما كانوا قد امهلوا في الدنيا ولم يعاجلوا بالعقوبة والقتل كسائر المشركين واخر عقابهم فاغتروا بالامهال كانوا كالمستهزئ بهم * ولما كانت اجرام المنافقين اعظم من اجرام سائر الكفار المبادين بالكفر لانه جمعوا الاستهزاء والمخادعة بقوله (يخادعون الله) وقولهم (انما نحن مستهزؤن) وذلك زيادة في الكفر وكذلك اخبر الله تعالى انهم (في الدرك الاسفل من النار) ومع ما اخبر بذلك من عقابهم وما يستحقونه في الآخرة خالف بين احكامهم في الدنيا واحكام

[١] هكذا في النسخ التي بايدينا وصوابه جحرة

مطلب
في ان عقوبات الدنيا غير موضوعة على مقادير الاجرام وانما هي على ما يعلمه الله تعالى من المصالح فيها

سائر المظهرين للشرك فى رفع القتل عنهم باظهارهم الايمان واجرائهم مجرى المسلمين فى التوارث وغيره ثبت ان عقوبات الدنيا ليست موضوعة على مقادير الاجرام وانما هى على ما يعلم الله من المصالح فيها وعلى هذا اجرى الله تعالى احكامه فاوجب رجم الزانى المحصن ولم يزل عنه الرجم بالتوبة ألا ترى الى قوله عليه السلام فى ماعز بعد رجمه وفى الغامدية بعد رجمها لقد تاب توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له والكفر اعظم من الزنا ولو كفر رجل ثم تاب قبلت توبته وقال تعالى (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) وحكم فى القاذف بالزنا بجلد ثمانين ولم يوجب على القاذف بالكفر الحد وهو اعظم من الزنا واوجب على شارب الخمر الحد ولم يوجب على شارب الدم وآكل الميتة فثبت بذلك ان عقوبات الدنيا غير موضوعة على مقادير الاجرام ولانه لما كان جائزاً فى العقل ان لا يوجب فى الزنا والقذف والسرقة حداً رأساً ويكل امرهم الى عقوبات الآخرة جاز ان يخالف بينها فيوجب فى بعضها اغلظ ما يوجب فى بعض ولذلك قال اصحابنا لا يجوز اثبات الحدود من طريق المقاييس وانما طريق اثباتها التوقيف او الاتفاق وما ذكره الله تعالى من امر المنافقين فى هذه الآية واقرارهم من غير امر لنا بقتالهم اصل فيما ذكرنا ولان الحدود والعقوبات التى اوجبها من فعل الامام ومن قام بامور الشريعة جارية مجرى ما يفعله هو تعالى من الآلام على وجه العقوبة فلما جاز ان لا يعاقب المنافق فى الدنيا بالآلام من جهة الامراض والاسقام والفقر والفاقة بل يفعل به اضداد ذلك ويكون عقابه المستحق بكفره ونفاقه مؤجلا الى الآخرة جاز ان لا يتعبدنا بقتله فى الدنيا وتعجيل عقوبة كفره ونفاقه وقد غبر النبى عليه السلام بمكة بعد ما بعثه الله تعالى ثلث عشرة سنة يدعو المشركين الى الله وتصديق رسله غير متعبد بقتالهم بل كان مأموراً بدعائهم فى ذلك بألين القول والطفه فقال تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن) وقال (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) وقال (ادفع بالتى هى احسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم وما يلقاها الا الذين صبروا وما يلقاها الا ذو حظ عظيم) فى نظائر ذلك من الآيات التى فيها الامر بالدعاء الى الدين باحسن الوجوه ثم فرض القتال بعد الهجرة لعلمه تعالى بالمصلحة من كلا الحالين بما تعبد به فجاز من اصل ما وصفنا ان يكون الامر بالقتل والقتال خاصاً فى بعض الكفار وهم المجاهرون بالكفر دون من يظهر الايمان ويسر الكفر وان كان المنافق اعظم جرماً من غيره * وقوله تعالى ﴿الذى جعل لكم الارض فراشاً﴾ يعنى والله اعلم قراراً كقوله (الذى جعل لكم الارض قراراً) وقوله (ألم نجعل الارض مهاداً) فسماها فراشا والاطلاق لا يتناولها وانما يسمى به مقيداً كقوله تعالى (والجبال اوتاداً) واطلاق اسم الاوتاد لا يفيد الجبال وقوله (والشمس سراجاً) ولذلك قال الفقهاء ان من حلف لا ينام على فراش فنام على الارض لا يحنث وكذلك لو حلف لا يقعد فى سراج فقعد فى الشمس لان الايمان محمولة على المعتاد المتعارف من الاسماء وليس فى العادة

اطلاق هـذا الاسم للارض والشمس وهذا كما سمى الله تعالى الجاحد له كافراً وسمى الزارع كافراً والشاك السلاح كافراً ولا يتناولهما هذا الاسم فى الاطلاق وانما يتناول الكافر بالله تعالى ونظائر ذلك من الاسماء المطلقة والمقيدة كثيرة ويجب اعتبارها فى كثير من الاحكام فما كان فى العادة مطلقا فهو على اطلاقه والمقيد فيها على تقييده ولا يتجاوز به موضعه * وفى هذه الآية دلالة على توحيد الله تعالى واثبات الصانع الذى لا يشبهه شئ القادر الذى لا يعجزه شئ وهو ارتفاع السماء ووقوفها بغير عمد ثم دوامها على طول الدهر غير متزايلة ولا متغيرة كما قال تعالى (وجعلنا السماء سقفاً محفوظا) وكذلك ثبات الارض ووقوفها على غير سند فيه اعظم الدلالة على التوحيد وعلى قدرة خالقها وانه لا يعجزه شئ وفيها تنبيه وحث على الاستدلال بها على الله وتذكير بالنعمة * وقوله تعالى ﴿ فاخرج به من الثمرات رزقاً لكم ﴾ نظير قوله (هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعاً) وقوله (وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض) وقوله (قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق) يحتج بجميع ذلك فى ان الاشياء على الاباحة مما لا يحظره العقل فلا يحرم منه شئ الا ما قام دليله * وقوله تعالى ﴿ وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين ﴾ فيه اكبر دلالة على صحة نبوة نبينا عليه السلام من وجوه احدها انه تحداهم بالاتيان بمثله وقرعهم بالعجز عنه مع ماهم عليه من الانفة والحمية وانه كلام موصوف بلغتهم وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم منهم تعلم اللغة العربية وعنهم اخذ فلم يعارضه منهم خطيب ولا تكلفه شاعر مع بذلهم الاموال والانفس فى توهين امره وابطال حججه وكانت معارضته لو قدروا عليها ابلغ الاشياء فى ابطال دعواه وتفريق اصحابه عنه فلما ظهر عجزهم عن معارضته دل ذلك على انه من عند الله الذى لا يعجزه شئ وانه ليس فى مقدور العباد مثله وانما اكبر ما اعتذروا به انه من اساطير الاولين وانه سحر فقال تعالى (فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين) وقال (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) فتحداهم بالنظم دون المعنى فى هذه الصورة واظهر عجزهم عنه فكانت هذه معجزة باقية لنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم الى قيام الساعة ابان الله تعالى بها نبوة نبيه وفضله بها على سائر الانبياء لان سائر معجزات الانبياء تقضت بانقضائهم وانما يعلم كونها معجزة من طريق الاخبار وهذه معجزة باقية بعده كل من اعترض عليها بعده قرعناه بالعجز عنه فتبين له حينئذ موضع الدلالة على تثبيت النبوة كما كان حكم من كان فى عصره من لزوم الحجة به وقيام الدلالة عليه والوجه الآخر من الدلالة انه معلوم عند المؤمنين بالنبى عليه السلام وعند الجاحدين لنبوته انه كان من اتم الناس عقلاً واكملهم خلقاً وأفضلهم رأياً فما طعن عليه احد فى كمال عقله ووفور حلمه وصحة فهمه وجودة رأيه وغير جائز على من كان هذا وصفه ان يدعى انه نبى الله قد ارسله الى خلقه كافة ثم جعل علامة نبوته ودلالة صدقه كلاماً يظهره ويقرعهم به مع علمه بان كل واحد منهم يقدر على مثله فيظهر حينئذ كذبه وبطلان دعواه فدل

قوله « ثبات الارض ووقوفها على غير سند » فيه صراحة قطعية بان الارض موقوفة على متن الهواء كما هو مصرح فى كلام على رضى الله عنه فى كتاب نهج البلاغة واما ما ذكره بعض المتأخرين فى كتبهم من حديث الصخرة والثور فلا يصح شئ منه اصلا بل هى اخبار ملفقة مأخوذة من الاخبار الاسرائيلية فلا يجوز الاعتماد عليها ولا الركون اليها « لمصححه »

ذلك على انه لم يتحدهم بذلك ولم يقرعهم بالعجز عنه الا وهو من عند الله لا يقدر العباد على مثله الثالث قوله تعالى فى نسق التلاوة ﴿ فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ﴾ فاخبر انهم لا يعارضونه ولا يقع ذلك منهم وذلك اخبار بالغيب ووجد مخبره على ماهو به ولا تتعلق هذه باعجاز النظم بل هى قائمة بنفسها فى تصحيح نبوته لانه اخبار بالغيب كما لو قال لهم الدلالة على صحة قولى انكم مع صحة اعضائكم وسلامة جوارحكم لا يقع من احد منكم ان يمس رأسه وان يقوم من موضعه فلم يقع ذلك منهم مع سلامة اعضائهم وجوارحهم وتقريعهم به مع حرصهم على تكذيبه كان ذلك دليلا على صحة نبوته اذ كان مثل ذلك لا يصح الا كونه من قبل القادر الحكيم الذى صرفهم عن ذلك فى تلك الحال * قال ابوبكر وقد تحدى الله الخلق كلهم من الجن والانس بالعجز عن الاتيان بمثل القرآن بقوله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) فلما ظهر عجزهم قال (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) فلما عجزوا قال (فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين) فتحداهم بالاتيان بمثل اقصر سورة منه فلما ظهر عجزهم عن ذلك وقامت عليهم الحجة واعرضوا عن طريق المحاجة وصمموا على القتال والمغالبة امر الله نبيه بقتالهم وقيل فى قوله تعالى (وادعوا شهداءكم من دون الله) انه اراد به اصنامهم وما كانوا يعبدونهم من دون الله لانهم كانوا يزعمون انها تشفع لهم عند الله وقيل انه اراد جميع من يصدقكم ويوافقكم على قولكم وافاد بذلك عجز الجميع عنه فى حال الاجتماع والانفراد كقوله (لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) فقد انتظمت فاتحة الكتاب من ابتدائها الى حيث انتهينا اليه من سورة البقرة الامر والتبدئة بسم الله تعالى وتعليمنا حمده والثناء عليه والدعاء له والرغبة اليه فى الهداية الى الطريق المؤدى الى معرفته والى جنته ورضوانه دون طريق المستحقين لغضبه والضالين عن معرفته وشكره على نعمته ثم ابتدأ فى سورة البقرة بذكر المؤمنين ووصفهم ثم ذكر الكافرين وصفتهم ثم ذكر المنافقين ونعتهم وتقريب امرهم الى قلوبنا بالمثل الذى ضربه بالذى استوقد ناراً وبالبرق الذى يضئ فى الظلمات من غير بقاء ولا ثبات وجعل ذلك مثلا لاظهارهم الايمان وان الاصل الذى يرجعون اليه وهم ثابتون عليه هو الكفر كظلمة الليل والمطر اللذين يعرض فى خلالهما برق يضئ لهم ثم يذهب فيبقون فى ظلمات لا يبصرون ثم ابتدأ بعد انقضاء ذكر هؤلاء باقامة الدلالة على التوحيد بما لا يمكن احد دفعه من بسطه الارض وجعلها قرارا ينتفعون بها وجعل معايشهم وسائر منافعهم واقواتهم منها واقامتها على غير سند اذ لا بد ان يكون لها نهاية لما ثبت من حدوثها وان ممسكها و مقيمها كذلك هو الله خالقها وخالقكم المنعم عليكم بما جعل لكم فيها من اقواتكم وسائر ما اخرج من ثمارها لكم اذ لا يجوز ان يقدر على مثل ذلك الا القادر الذى لا يعجزه ولا يشبهه شئ فحثهم على الاستدلال بدلائله ونبههم على نعمه ثم عقب ذلك بالدلالة على نبوة النبى عليه السلام

بما اظهر من عجزهم عن الاتيان بمثل سورة من القرآن ودعاهم فى ذلك كله الى عبادة الله تعالى وحده المنعم علينا بهذه النعم فقال (فلا تجعلوا لله انداداً وانتم تعلمون) يعنى والله اعلم تعلمون ان ما تدعونه آلهة لا تقدر على شئ من ذلك وان الله هو المنعم عليكم به دونها وهو الخالق لها وقيل فى معنى قوله وانتم تعلمون انكم تعلمون الفصل بين الواجب وغير الواجب ويكون معناه ان الله تعالى قد جعل لكم من العقل مايمكنكم به الوصول الى معرفة ذلك فوجب تكليفكم ذلك اذ غير جائز فى العقل اباحة الجهل بالله تعالى مع ازاحة العلة والتمكن من المعرفة * فلما قرر جميع ذلك عندهم بدلائله الدالة عليه عطف عليه بذكر الوعيد بقوله ﴿فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين﴾ ثم عقب بذكر ماوعد المؤمنين فى الآخرة بقوله ﴿وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجرى من تحتها الانهار﴾ الى آخر ماذكر * قال ابوبكر رحمه الله وقد تضمنت هذه الآيات مع ما ذكرنا من التنبيه على دلائل التوحيد واثبات النبوة الامر باستعمال حجج العقول والاستدلال بدلائلها وذلك مبطل لمذهب من نفى الاستدلال بدلائل الله تعالى واقتصر على الخبر بزعمه فى معرفة الله والعلم بصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الله تعالى لم يقتصر فيما دعا الناس اليه من معرفة توحيده وصدق رسوله على الخبر دون اقامة الدلالة على صحته من جهة عقولنا وقوله تعالى (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجرى من تحتها الانهار) يدل على ان البشارة هى الخبر السار والاظهر والاغلب ان اطلاقه يتناول من الاخبار مايحدث عنده الاستبشار والسرور وان كان قد يجرى على غيره مقيداً كقوله (فبشرهم بعذاب اليم) وكذلك قال اصحابنا فيمن قال اى عبد بشرنى بولادة فلانة فهو حر فبشروه جماعة واحداً بعد واحد ان الاول يعتق دون غيره لان البشارة حصلت بخبره دون غيره ولم يكن هذا عندهم بمنزلة مالو قال اى عبد اخبرنى بولادتها فاخبروه واحدا بعد واحد انهم يعتقون جميعاً لانه عقد اليمين على خبر مطلق فيتناول سائر المخبرين وفى البشارة عقدها على خبر مخصوص بصفة وهو مايحدث عنده السرور والاستبشار ويدل على ان موضوع هذا الخبر ما وصفنا قولهم رأيت البشر فى وجهه يعنى الفرح والسرور قال الله فى صفة وجوه اهل الجنة (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة) فاخبر عما ظهر فى وجوههم من آثار السرور والفرح بذكر الاستبشار ومنه سموا الرجل بشيراً تفألا منهم الى الاخبار بالخير دون الشر وسموا مايعطى البشير على هذا الخبر بشرى وهذا يدل على ان الاطلاق يتناول الخبر المفيد سروراً فلا ينصرف الى غيره الا بدلالة وانه متى اطلق فى الشر فانما يراد به الخبر فحسب وكذلك قوله تعالى (فبشرهم بعذاب اليم) معناه اخبرهم ويدل على ماوصفنا من ان البشير هو المخبر الاول فيما ذكرنا من حكم اليمين قولهم ظهرت لنا تباشير هذا الامر يعنون اوله ولا يقولون ذلك فى الشر وفيما يغم وانما يقولونه فيما يسر ويفرح ومن الناس من يقول ان اصله فيما يسر ويغم لان معناه مايظهر اولا فى بشرة

(مطلب) فى امر الله تعالى باستعمال الحجج العقلية والاستدلال بها

الوجه من سرور اوغم الا انه كثر فيما يسر فصار الاطلاق اخص به منه بالشر * وقوله تعالى ﴿ وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملئكة فقال أنبؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين ﴾ يدل على انه علم الاسماء كلها لآدم اعنى الاجناس بمعانيها لعموم اللفظ فى ذكر الاسماء وقوله ثم عرضهم على الملائكة فيه دلالة على انه اراد اسماء ذريته على ما روى عن الربيع بن انس الا انه قد روى عن ابن عباس ومجاهد انه علمه اسماء جميع الاشياء وظاهر اللفظ يوجب ذلك * فان قيل لما قال عرضهم دل على انه اسماء من يعقل لان هم انما يطلق فيما يعقل دون مالا يعقل * قيل له لما اراد مايعقل ومالا يعقل جاز تغليب اسم ما يعقل كقوله تعالى (خلق كل دابة من ماء فنهم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى على اربع) لما دخل فى الجملة من يعقل اجرى الجميع مجرى واحداً وهذه الآية تدل على ان اصول اللغات كلها توقيف من الله تعالى لآدم عليه السلام عليها على اختلافها وانه علمه اياها بمعانيها اذلا فضيلة فى معرفة الاسماء دون المعانى وهى دلالة على شرف العلم وفضيلته لانه تعالى لما اراد اعلام الملائكة فضيلة آدم علمه الاسماء بمعانيها حتى اخبر الملائكة بها ولم تكن الملائكة علمت منها ما علمه آدم فاعترفت له بالفضل فى ذلك * ومن الناس من يقول ان لغة آدم وولده كانت واحدة الى زمان الطوفان فلما اغرق الله تعالى اهل الارض وبقى من نسل نوح من بقى وتوفى نوح عليه السلام وتوالدوا وكثروا ارادوا بناء صرح ببابل يمتنعون به من طوفان ان كان بلبل الله السنتهم فنسى كل فرقة منهم اللسان الذى كان عليه وعلمها الله الألسنة التى توارثها بعد ذلك ذريتهم عنهم وتفرقوا فى البلدان وانتشروا فى الارض * ومن الناس من يأبى ذلك ويقول لايجوز ان ينسى انسان كامل العقل جميع لغته التى كان يتكلم بها بالامس وانهم قد كانوا عارفين بجميع اللغات الى ان تفرقوا فاقتصر كل امة منهم على اللسان الذى هم عليه اليوم وتركوا سائر الالسنة التى كانوا عرفوها ولم تأخذها عنهم اولادهم ونسلهم فلذلك لم يعرف من نشأ بعدهم سائر اللغات

باب السجود لغير الله تعالى

قال الله تعالى ﴿ واذ قلنا للملئكة اسجدوا لآدم فسجدوا ﴾ روى شعبة عن قتادة ان الطاعة كانت لله تعالى فى السجود لآدم اكرمه الله بذلك وروى معمر عن قتادة فى قوله (وخروا له سجداً) قال كانت تحيتهم السجود وليس يمتنع ان يكون ذلك السجود عبادة لله تعالى وتكرمة وتحية لآدم عليه السلام وكذلك سجود اخوة يوسف عليهم السلام واهله له وذلك لان العبادة لاتجوز لغير الله تعالى والتحية والتكرمة جائزان لمن يستحق ضرباً من التعظيم ومن الناس من يقول ان السجود كان لله وآدم كان بمنزلة القبلة لهم وليس هذا بشئ لانه يوجب ان لايكون لآدم فى ذلك حظ من التفضيل والتكرمة وظاهر ذلك يقتضى أن يكون آدم مفضلاً مكرماً فذلك كظاهر الحمد اذا وقع لمن يستحق ذلك يحمل على الحقيقة ولا يحمل

على مايطلق من ذلك مجازاً كما يقال اخلاق فلان محمودة ومذمومة لان حكم اللفظ ان يكون محمولا على بابه وحقيقته ويدل على ان الامر بالسجود قد كان اراد به تكرمة آدم عليه السلام وتفضيله قول ابليس فيما حكى الله عنه (ءأسجد لمن خلقت طيناً قال أرأيتك هذا الذى كرمت على) فاخبر ابليس ان امتناعه كان من السجود لاجل ماكان من تفضيل الله وتكرمته بأمره اياه بالسجود له ولو كان الامر بالسجود له على انه نصب قبلة للساجدين من غير تكرمة له ولا فضيلة لما كان لآدم فى ذلك حظ ولا فضيلة تحسد كالكعبة المنصوبة للقبلة وقد كان السجود جائزاً فى شريعة آدم عليه السلام للمخلوقين ويشبه ان يكون قد كان باقياً الى زمان يوسف عليه السلام فكان فيما بينهم لمن يستحق ضرباً من التعظيم ويراد اكرامه وتبجيله بمنزلة المصافحة والمعانقة فيما بيننا و بمنزلة تقبيل اليد وقد روى عن النبى عليه السلام فى اباحة تقبيل اليد اخبار وقد روى الكراهة الا ان السجود لغير الله تعالى على وجه التكرمة والتحية منسوخ بما روت عائشة وجابر بن عبد الله وأنس ان النبى عليه السلام قال ماينبغى لبشر ان يسجد لبشر ولو صلح لبشر ان يسجد لبشر لامرت المرأة ان تسجد لزوجها من عظم حقه عليها لفظ حديث انس بن مالك * قوله تعالى ﴿وآمنوا بما انزلت مصدقاً لما معكم ولاتكونوا اول كافر به﴾ قيل ان فائدة قوله ولاتكونوا اول كافر به وان كان الكفر قبيحا من الاول والآخر منهيا عنه الجميع ان السابق الى الكفر يقتدى به غيره فيكون أعظم لمأثمه وجرمه كقوله تعالى (وليحملن أثقالهم وأثقالاً مع اثقالهم) وقوله (من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انه من قتل نفساً بغير نفس أوفساد فى الارض فكأنما قتل الناس جميعاً) وروى عن النبى عليه السلام ان على ابن آدم القاتل كفلا من الاثم فى كل قتيل ظلماً لانه اول من سن القتل وقال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة * قوله تعالى ﴿وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين﴾ لايخلو من أن يكون راجعاً الى صلاة معهودة وزكاة معلومة وقد عرفها او ان يكون متناولاً صلاة مجملة وزكاة مجملة موقوفة على البيان الا انا قد علمنا الآن انه قد اريد بهما فيما خوطبنا به من هذه الصلوات المفروضة والزكوات الواجبة اما لانه كان ذلك معلوماً عند المخاطبين فى حال ورود الخطاب أو أن يكون كان ذلك مجملا ورد بعده بيان المراد فحصل ذلك معلوماً وأما قوله (واركعوا مع الراكعين) فانه يفيد اثبات فرض الركوع فى الصلاة وقيل انه انما خص الركوع لان اهل الكتاب لم يكن لهم ركوع فى صلاتهم فنص على الركوع فيها ويحتمل ان يكون قوله واركعوا عبارة عن الصلاة نفسها كما عبر عنها بالقراءة فى قوله (فاقرؤا ماتيسر من القرآن) وقوله (وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهوداً) والمعنى صلاة الفجر فينتظم وجهين من الفائدة احدهما ايجاب الركوع لانه لم يعبر عنها بالركوع الا وهو من فرضها والثانى الامر بالصلاة مع المصلين * فان قيل قد تقدم ذكر الصلاة فى قوله واقيموا الصلاة فغير جائز أن يريد بعطف الركوع عليها الصلاة بعينها * قيل له هذا جائز اذا اريد بالصلاة المبدوء بذكرها الاجمال دون صلاة معهودة

فيكون حينئذ قوله واركعوا مع الراكعين احالة لهم على الصلاة التى بينها بركوعها وسائر فروضها وايضاً لما كانت صلاة اهل الكتاب بغير ركوع وكان فى اللفظ احتمال رجوعه الى تلك الصلاة بين انه لم يرد الصلاة التى تعبدبها اهل الكتاب بل التى فيها الركوع وقوله تعالى ﴿ واستعينوا بالصبر والصلوة ﴾ ينصرف الامر بالصبر على اداء الفرائض التى فرضها الله واجتناب معاصيه وفعل الصلاة المفروضة وقدروى سعيد عن قتادة انهما معونتان على طاعة الله تعالى وفعل الصلاة لطف فى اجتناب معاصيه واداء فرائضه كقوله (ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ويحتمل ان يريد به الصبر والصلاة المندوب اليهما لا المفروضين وذلك نحو صوم التطوع وصلاة النفل الا ان الاظهر ان المراد المفروض منهما لان ظاهر الامر للايجاب ولا يصرف الى غيره الا بدلالة وقوله تعالى ﴿ وانها لكبيرة ﴾ فيه رد الضمير على واحد مع تقدم ذكر اثنين كقوله (والله ورسوله احق ان يرضوه) وقال (واذا رأوا تجارة اولهواً انفضوا اليها) وقول الشاعر :

فمن يك امسى بالمدينة رحله ❊ فانى وقيار بها لغريب

مطلب
يحتج بقوله تعالى (فبدل الذين ظلموا) الآية على ان الاذكار توقيفية لايجوز تغيرها

قوله تعالى ﴿ فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذى قيل لهم ﴾ يحتج بها فيما ورد من التوقيف فى الاذكار والاقوال بانه غير جائز تغييرها ولا تبديلها الى غيرها وربما احتج به علينا المخالف فى تجويزنا تحريمة الصلاة بلفظ التعظيم والتسبيح وفى تجويز القراءة بالفارسية على مذهب أبى حنيفة وفى تجويز النكاح بلفظ الهبة والبيع بلفظ التمليك وماجرى مجرى ذلك وهذا لا يلزمنا فيما ذكرنا لان قوله تعالى فبدل الذين ظلموا انما هو فى القوم الذين قيل لهم ﴿ ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة ﴾ يعنى حط عنا ذنوبنا قال الحسن وقتادة قال ابن عباس امروا ان يستغفروا وروى عنه ايضاً انهم امروا ان يقولوا هذا الامر حق كما قيل لكم وقال عكرمة امروا ان يقولوا لا اله الا الله فقالوا بدل هذا حنطة حمراء تجاهلا واستهزاء وروى عن ابن عباس وغيره من الصحابة وعن الحسن انما استحقوا الذم لتبديلهم القول الى لفظ فى ضد المعنى الذى امروا به اذ كانوا مأمورين بالاستغفار والتوبة فصاروا الى الاصرار والاستهزاء فامامن غير اللفظ مع اتفاق المعنى فلم تتناوله الآية اذ كانت الآية انما تضمنت الحكاية عن فعل قوم غيروا اللفظ والمعنى جميعاً فالحق بهم الذم بهذا الفعل وانما يشاركهم فى الذم من يشاركهم فى الفعل مثلاً بمثل فاما من غير اللفظ واتى بالمعنى فلم تتضمنه الآية وانما نظير فعل القوم اجازة من يجيز المتعة مع قوله تعالى (الا على ازواجهم أو ما ملكت ايمانهم) فقصر استباحة البضع على هذين الوجهين فمن استباحه بلفظ المتعة مع مخالفة النكاح وملك اليمين من جهة اللفظ والمعنى فهذا الذى يجوز ان يلحقه الذم بحكم الآية ❊ وقوله تعالى ﴿ ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة قالوا أتخذنا هزواً ﴾ الى قوله ﴿ واذقتلتم نفساً فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها ﴾ الى آخر الآية ❊ قال ابوبكر فى هذه الآيات وما اشتملت عليه من قصة المقتول وذبح البقرة ضروب من الاحكام والدلائل على المعانى الشريفة فاولها

ان قوله تعالى ﴿ واذ قتلتم نفساً ﴾ وان كان مؤخرا فى التلاوة فهو مقدم فى المعنى على جميع ما ابتدأ به من شأن البقرة لان الامر بذبح البقرة انما كان سببه قتل النفس وقد قيل فيه وجهان احدهما ان ذكر القتل وان كان مؤخراً فى التلاوة فهو مقدم فى النزول والآخر ان ترتيب نزولها على حسب ترتيب تلاوتها ونظامها وان كان مقدما فى المعنى لان الواو لا توجب الترتيب كقول القائل اذكر اذ اعطيت الف درهم زيداً اذ بنى دارى والبناء مقدم على العطية والدليل على ان ذكر البقرة مقدم فى النزول قوله تعالى ﴿ فقلنا اضربوه ببعضها ﴾ فدل على ان البقرة قد ذكرت قبل ذلك ولذلك اضمرت ونظير ذلك قوله تعالى فى قصة نوح عليه السلام بعد ذكر الطوفان وانقضائه (قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل) ومعلوم ان ذلك كان قبل هلاكهم لان تقديم الكلام وتأخيره اذا كان بعضه معطوفا على بعض بالواو غير موجب ترتيب المعنى على ترتيب اللفظ وقوله ﴿ ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ﴾ قد دل على جواز ورود الامر بذبح البقرة بقرة مجهولة غير معروفة ولا موصوفة ويكون المأمور مخيرا فى ذبح ادنى ما يقع الاسم عليه وقد تنازع معناه الفريقان من نفاة العموم ومن مثبتيه واحتج به كل واحد من الفريقين لمذهبه فاما القائلون بالعموم فاحتجوا به من جهة وروده مطلقا فكان ذلك امراً لازماً فى كل واحد من آحاد ما تناوله العموم وانهم لما تعنتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المراجعة مرة بعد اخرى شدد الله عليهم التكليف وذمهم على مراجعته بقوله ﴿ فذبحوها وما كادوا يفعلون ﴾ وروى الحسن ان النبى صلى الله عليه وسلم قال والذى نفس محمد بيده لو اعترضوا ادنى بقرة فذبحوها لأجزت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وروى نحو ذلك عن ابن عباس وعبيدة وابى العالية والحسن ومجاهد * واحتج من ابى القول بالعموم بان الله تعالى لم يعنفهم على المراجعة بدأ ولو كان قد لزمهم تنفيذ ذلك على ما ادعيتموه من اقتضاء عموم اللفظ لورد النكير فى بدء المراجعة وهذا ليس بشئ لان النكير ظاهر عليهم فى اللفظ من وجهين احدهما تغليظ المحنة عليهم وهذا ضرب من النكير كما قال الله تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم) والثانى قوله (وما كادوا يفعلون) وهذا يدل على انهم كانوا تاركين للامر بدأ وانه قد كان عليهم المسارعة الى فعله * فقد حصلت الآية على معان احدها وجوب اعتبار عموم اللفظ فيما يمكن استعماله والثانى ان الامر على الفور وان على المأمور المسارعة الى فعله على حسب الامكان حتى تقوم الدلالة على جواز التأخير والثالث جواز ورود الامر بشئ مجهول الصفة مع تخيير المأمور فى فعل ما يقع الاسم عليه منه والرابع وجوب الامر وانه لا يصار الى الندب الا بدلالة اذ لم يلحقهم الذم الا بترك الامر المطلق من غير ذكر وعيد والخامس جواز النسخ قبل وقوع الفعل بعد التمكن منه وذلك ان زيادة هذه الصفات فى البقرة كل منها قد نسخ ما قبلها لان قوله تعالى (ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) اقتضى ذبح بقرة ايها كانت وعلى اى وجه شاؤا

قوله والثانى ان الامر على الفور الى آخره هذا مذهب ابى الحسن الكرخى شيخ المصنف وهو خلاف ما عليه جمهور الحنفية وعامة المتكلمين من ان الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور وهو الصحيح « لمصححه »

وقد كانوا متمكنين من ذلك فلما قالوا ﴿ادع لنا ربك يبين لنا ماهى﴾ فقال ﴿انها بقرة لافارض ولابكر عوان بين ذلك فافعلوا ماتؤمرون﴾ نسخ التخيير الذى اوجبه الامر الاول فى ذبح البقرة الموصوفة بهذه الصفة وذبح غيرها وقصروا على ماكان منها بهذه الصفة وقيل لهم افعلوا ماتؤمرون فابان انه كان عليهم أن يذبحوا من غير تأخير على هذه الصفة أى لون كان وعلى أى حال كانت من ذلول او غيرها فلما قالوا ﴿ادع لنا ربك يبين لنا مالونها﴾ نسخ التخيير الذى كان فى ذبح أى لون شاؤا منها وبقى التخيير فى الصفة الاخرى من امرها فلما راجعوا نسخ ذلك ايضا وامروا بذبحها على الصفة التى ذكر واستقر الفرض عليها بعد تغليظ المحنة وتشديد التكليف وهذا الذى ذكرنا فى امر النسخ دل ان الزيادة فى النص بعد استقرار حكمه يوجب نسخه لان جميع ما ذكرنا من الاوامر الواردة بعد مراجعة القوم انما كان زيادة فى نص كان قد استقر حكمه فاوجب نسخه ومن الناس من يحتج بهذه القصة فى جواز نسخ الفرض قبل مجئ وقته لانه قد كان معلوماً ان الفرض عليهم بدأ قد كان بقرة معينة فنسخ ذلك عنهم قبل مجئ وقت الفعل وهذا غلط لان كل فرض من ذلك قد كان وقت فعله عقيب ورود الامر فى اول احوال الامكان واستقر الفرض عليهم وثبت ثم نسخ قبل الفعل فلا دلالة فيه اذا على جواز النسخ قبل مجئ وقت الفعل وقد بينا ذلك فى اصول الفقه والسادس دلالة قوله (لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك) على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن فى الاحكام اذ لا يعلم انها بين البكر والفارض الا من طريق الاجتهاد والسابع استعمال الظاهر مع تجويز ان يكون فى الباطن خلافه بقوله ﴿مسلمة لاشية فيها﴾ يعنى والله اعلم مسلمة من العيوب بريئة منها وذلك لا نعلمه من طريق الحقيقة وانما نعلمه من طريق الظاهر مع تجويز ان يكون بها عيب باطن والثامن ماحكى الله عنهم فى المراجعة الاخيرة ﴿وانا ان شاء الله لمهتدون﴾ لما قرنوا الخبر بمشيئة الله وفقوا لترك المراجعة بعدها ولوجود ما امروا به وقد روى انهم لو لم يقولوا ان شاء الله لما اهتدوا لها ابداً ولدام الشر بينهم وكذلك قوله (وماكادوا يفعلون) فاعلمنا الله ذلك لنطلب نجح الامور عند الاخبار عنها فى المستقبل بذكر الاستثناء الذى هو مشيئة الله وقد نص الله تعالى لنا فى غير هذا الموضع على الامر به فى قوله (ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله) ففيه استعانة بالله وتفويض الامر اليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته وانه مالكه والمدبر له والتاسع دلالة قوله ﴿أتتخذنا هزواً قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين﴾ على ان المستهزئ يستحق سمة الجهل لانتفاء موسى عليه السلام ان يكون من اهل الجهل بنفيه الاستهزاء عن نفسه ويدل ايضاً على ان الاستهزاء بامر الدين من كبائر الذنوب وعظائمها لولا ذلك لم يبلغ مأثمه النسبة الى الجهل وذكر محمد بن مسعر انه تقدم الى عبيدالله بن الحسن العنبرى القاضى قال وعلى جبة صوف وكان عبيدالله كثير المزح قال فقال له أصوف نعجة جبتك أم صوف كبش فقلت له لا تجهل ابقاك الله قال وأنى وجدت المزاح جهلاً فتلوت عليه أتتخذنا هزواً

مطلب
دل قوله تعالى (لافارض ولابكر عوان بين ذلك) على جواز الاجتهاد

قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قال فاعرض واشتغل بكلام آخر وفيه دلالة على ان موسى عليه السلام لم يكن متعبداً بقتل من ظهر منه الكفر وانما كان مأموراً بالنظر بالقول لان قولهم لنبي الله أتتخذنا هزواً كفر وهو كقولهم لموسى (اجعل لنا الهاً كما لهم آلهة) ويدل ايضاً على ان كفرهم هذا لم يوجب فرقة بين نسائهم وبينهم لانه لم يأمرهم بفراقهن ولا تقرير نكاح بينهم وبينهن وقوله تعالى (والله مخرج ما كنتم تكتمون) يدل على ان مايسره العبد من خير وشر ودام ذلك منه ان الله سيظهره وهو كما روى عن النبي عليه السلام (ان عبداً لو اطاع الله من وراء سبعين حجاباً لاظهر الله له ذلك على ألسنة الناس وكذلك المعصية) وروى ان الله تعالى اوحى الى موسى عليه السلام قل لبني اسرائيل يخفوا لي اعمالهم وعليّ ان اظهرها وقوله تعالى ﴿والله مخرج ما كنتم تكتمون﴾ عام والمراد خاص لان كلهم ما علموا بالقاتل بعينه ولذلك اختلفوا وجائز ان يكون قوله (والله مخرج ما كنتم تكتمون) عاما في سائر الناس لانه كلام مستقل بنفسه وهو عام فيهم وفي غيرهم وفي هذه القصة سوى ماذكرنا حرمان ميراث المقتول روى ابو ايوب عن ابن سيرين عن عبيدة السلماني ان رجلاً من بني اسرائيل كان له ذو قرابة وهو وارثه فقتله ليرثه ثم ذهب فالقاه على باب قوم آخرين وذكر قصة البقرة وذكر بعدها فلم يورث بعدها قاتل * وقد اختلف في ميراث القاتل وروى عن عمر وعلى وابن عباس وسعيد بن المسيب انه لاميراث له سواء كان القتل عمداً او خطأً وانه لا يرث من ديته ولا من سائر ماله وهو قول ابي حنيفة والثوري وابي يوسف ومحمد وزفر الا ان اصحابنا قالوا ان كان القاتل صبياً او مجنوناً ورث وقال عثمان البتي قاتل الخطأ يرث دون قاتل العمد وقال ابن شبرمة لا يرث قاتل الخطأ وقال ابن وهب عن مالك لا يرث القاتل عمداً من دية من قتل شيئاً ولا من ماله وان قتله خطأً ورث من ماله ولم يرث من ديته وروى مثله عن الحسن ومجاهد والزهري وهو قول الاوزاعي وقال المزني عن الشافعي اذا قتل الباغي العادل أو العادل الباغي لا يتوارثان لانهما قاتلان * قال ابوبكر لم يختلف الفقهاء في ان قاتل العمد لا يرث المقتول اذا كان بالغاً عاقلاً بغير حق واختلف في قاتل الخطأ على الوجوه التي ذكرنا وقد حدثنا عبد الباقي قال حدثنا احمد بن محمد بن عنبسة بن لقيط الضبي قال حدثنا على بن حجر قال حدثنا اسماعيل بن عياش عن ابن جريج والمثنى ويحيي بن سعيد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ليس للقاتل من الميراث شئ) وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا سليمان بن داود قال حدثنا حفص بن غياث عن الحجاج عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن عمر بن الخطاب عن النبي عليه السلام قال (ليس للقاتل شئ) وروى الليث عن اسحق بن عبد الله بن ابي فروة عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (القاتل لا يرث) وروى يزيد بن هارون قال حدثنا محمد بن راشد عن مكحول قال قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم (القاتل عمداً لا يرث من اخيه ولا من ذى قرابته شيئاً ويرث اقرب الناس اليه نسباً بعد القاتل) وروى حصن بن ميسرة قال حدثنى عبدالرحمن بن حرملة عن عدى الجذامى قال قلت يا رسول الله كانت لى امرأتان فاقتتلتا فرميت احديهما فقال اعقلها ولا ترثها فثبت بهذه الاخبار حرمان القاتل ميراثه من سائر مال المقتول وانه لافرق فى ذلك بين العامد والمخطئ لعموم لفظ النبى عليه السلام فيه وقد استعمل الفقهاء هذا الخبر وتلقوه بالقبول فجرى مجرى التواتر كقوله عليه السلام (لاوصية لوارث) وقوله (لاتنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها) و (اذا اختلف البيعان فالقول ماقاله البائع اويترادان) وما جرى مجرى ذلك من الاخبار التى مخرجها من جهة الافراد وصارت فى حيز التواتر لتلقى الفقهاء لها بالقبول من استعمالهم اياها فجاز تخصيص آية المواريث بها ويدل على تسوية حكم العامد والمخطئ فى ذلك ماروى عن على وعمر وابن عباس من غير خلاف من احد من نظرائهم عليهم وغير جائز فيما كان هذا وصفه من قول الصحابة فى شيوعه واستفاضته ان يعترض عليه بقول التابعين ولما وافق مالك على انه لايرث من ديته وجب ان يكون ذلك حكم سائر ماله من وجوه احدها ان ديته ماله وميراث عنه بدليل انه تقضى منها ديونه وتنفذ منها وصاياه ويرثها سائر ورثته على فرائض الله تعالى كما يرثون سائر امواله فلما اتفقوا على انه لا يرث من ديته كان ذلك حكم سائر ماله فى الحرمان كما انه اذا ورث من سائر ماله ورث من ديته فمن حيث كان حكم سائر ماله حكم ديته فى الاستحقاق وجب ان يكون حكم سائر ماله حكم ديته فى الحرمان اذ كان الجميع مستحقا على سهام ورثته وانه مبدوء به فى الدين على الميراث ومن جهة اخرى انه لما ثبت انه لايرث من ديته لما اقتضاه الاثر وجب ان يكون حكم سائر ماله كذلك لان الاثر لم يفصل فى وروده بين شئ من ذلك وقال مالك انما ورث قاتل الخطأ من سائر ماله سوى الدية لانه لايتهم ان يكون قتله ليرثه وهذه العلة موجودة فى ديته لانها من التهمة ابعد فواجب على مقتضى علته ان يرث من ديته ومن جهة اخرى انهم لا يختلفون فى قاتل العمد وشبه العمد انه لايرث سائر ماله كما لا يرث من ديته اذا وجبت فوجب ان يكون ذلك حكم قاتل الخطأ لاتفاقهما فى حرمان الميراث من ديته وايضاً اذا كان قتل العمد وشبه العمد انما حرما الميراث للتهمة فى احراز الميراث بقتله فهذا المعنى موجود فى قتل الخطأ لانه يجوز ان يكون انما اظهر رمى غيره وهو قاصد به قتله لئلا يقاد منه ولايحرم الميراث فلما كانت التهمة موجودة من هذا الوجه وجب ان يكون فى معنى العمد وشبهه وايضا توريثه بعض الميراث دون بعض خارج من الاصول لان فيها ان من ورث بعض تركة ورث جميعها ومن حرم بعضها حرم جميعها وانما قال اصحابنا ان الصبى والمجنون لا يحرمان الميراث بالقتل من قبل انهما غير مكلفين وحرمان الميراث على وجه العقوبة فى الاصول فاجرى قاتل الخطأ مجراه وان لم يستحق العقاب بقتل الخطأ تغليظاً لامر الدم ويجوز ان يكون قد قصد القتل برميه او بضربه وانه اوهم انه قاصد لغيره

فاجرى فى ذلك مجرى من علم منه ذلك والصبي والمجنون على اى وجه كان منهما ذلك لا يستحقان الذم قال النبي عليه السلام (رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى ينتبه وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم) * قال ابوبكر رحمه الله فظاهر هذا الخبر يقتضى سقوط حكم قتله رأساً من سائر الوجوه ولولا قيام الدلالة لما وجبت الدية ايضاً * فان قيل فانه يحرم النائم الميراث اذا انقلب على صبي فقتله * قيل له هو مثل قاتل الخطأ يجوزان يكون اظهر انه نائم ولم يكن نائما فى الحقيقة واما قول الشافعي فى العادل اذا قتل الباغى حرم الميراث فلا وجه له لانه قتله بحق وقدكان الباغى مستحقاً للقتل فغير جائز ان يحرم الميراث ولا نعلم خلافاً ان من وجب له القود على انسان فقتله قوداً انه لا يحرم الميراث وايضاً فلو كان قتل العادل الباغى يحرمه الميراث لوجب انه اذا كان محارباً فاستحق القتل حداً ان لا يكون ميراثه لجماعة المسلمين لان الامام قام مقام الجماعة فى اجراء الحكم عليه فكأنهم قتلوه فلما كان المسلمون هم المستحقين لميراث من ذكرنا امره وان كان الامام قام مقامهم فى قتله ثبت بذلك ان من قتل بحق لا يحرم قاتله ميراثه وقال اصحابنا فى حافر البئر وواضع الحجر فى الطريق اذا عطب به انسان انه لا يحرم الميراث لانه غير قاتل فى الحقيقة اذ لم يكن فاعلاً للقتل ولا لسبب اتصل بالمقتول والدليل على ذلك ان القتل على ثلاثة اوجه عمد وخطأ وشبه العمد وحافر البئر وواضع الحجر خارج عن ذلك * فان قيل حفر البئر ووضع الحجر سبب للقتل كالرامى والجارح انهما قاتلان لفعلهما السبب * قيل له الرمى وما تولد منه من مرور السهم هو فعله وبه حصل القتل وكذلك الجرح فعله فصار قاتلاً به لاتصال فعله بالمقتول وعثار الرجل بالحجر ووقوعه فى البئر ليس من فعله فلا يجوز ان يكون به قاتلاً وقوله تعالى ﴿أفتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون﴾ يدل على ان العالم بالحق المعاند فيه ابعد من الرشد واقرب الى اليأس من الصلاح من الجاهل لان قوله تعالى (أفتطمعون ان يؤمنوا لكم) يفيد زوال الطمع فى رشدهم لمكابرتهم الحق بعد العلم به وقوله تعالى ﴿وقالوا لن تمسنا النار الا اياماً معدودة﴾ قيل فى معنى معدودة انها قليلة كقوله (وشروه بثمن بخس دراهم معدودة) اى قليلة وقال ابن عباس وقتادة فى قوله اياماً معدودة انها اربعون يوماً مقدار ما عبدوا العجل وقال الحسن ومجاهد سبعة ايام وقال تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات) فسمى ايام الصوم فى هذه الآية معدودات وايام الشهر كله وقد احتج شيوخنا لاقل مدة الحيض واكثره انها ثلاثة وعشرة بقول النبي صلى الله عليه وسلم (المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرائها) وفى بعض الالفاظ (دعى الصلاة ايام حيضك) واستدلوا بذلك على ان مدة الحيض تسمى اياماً واقلها ثلاثة واكثرها عشرة لان ما دون الثلاثة يقال يوم أو يومان وما زاد على العشرة يقال فيه احد عشر يوماً وانما يتناول هذا الاسم ما بين الثلاثة الى العشرة فدل ذلك على مقدار اقله واكثره فمن الناس من يعترض على هذا الاستدلال بقوله ايامامعدودات وهى ايام الشهر

وقوله الا اياماً معدودة وقد قيل فيه اربعون يوماً وهذا عندنا لا يقدح فى استدلالهم لان قوله تعالى اياماً معدودات جائز ان يريد به اياماً قليلة . كقوله (دراهم معدودة) يعنى قليلة ولم يرد به تحديد العدد وتوقيت مقداره وانما المراد به انه لم يفرض عليهم من الصوم مايشتد ويصعب ويحتمل ان يريد به وقتا مبهماً كقولهم ايام بنى امية وايام الحجاج ولايراد به تحديد الايام وانما المرادبه زمان ملكهم وقوله عليه السلام (دعى الصلاة ايام اقرائك) قد اريد به لامحالة تحديد الايام اذ لابد من أن يكون للحيض وقت معين مخصوص لايتجاوزه ولا يقصر عنه فمتى اضيف ذكر الايام الى عدد مخصوص يتناول مابين الثلاثة الى العشرة * قوله تعالى ﴿ بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ قد عقل منه استحقاق النار بما يكسب من السيئة واحاطتها به فكان الجزاء مستحقا بوجود الشرطين غير مستحق بوجود احدهما وهذا يدل على ان من عقد اليمين على شرطين فى عتاق اوطلاق اوغيرهما انه لايحنث بوجود احدهما دون وجود الآخر * قوله تعالى ﴿ واذ اخذنا ميثاق بنى اسرائيل لاتعبدون الا الله وبالوالدين احسانا ﴾ يدل على تأكيد حق الوالدين ووجوب الاحسان اليهما كافرين كانا اومؤمنين لانه قرنه الى الامر بعبادته تعالى وقوله ﴿ وذى القربى ﴾ يدل على وجوب صلة الرحم والاحسان الى اليتامى والمساكين ﴿ وقولوا للناس حسنا ﴾ روى عن ابى جعفر محمد بن على وقولوا للناس حسناً كلهم * قال ابو بكر وهذا يدل على انهم كانوا متعبدين بذلك فى المسلم والكافر وقد قيل ان ذلك على معنى قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن) والاحسان المذكور فى الآية انما هو الدعاء اليه والنصح فيه لكل احد وروى عن ابن عباس وقتادة انها منسوخة بالامر بالقتال وقد قال تعالى (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم) وقد امر الله تعالى بلعن الكفار والبراءة منهم والانكار على اهل المعاصى وهذا مما لا يختلف فيه شرائع الانبياء عليهم السلام فدل ذلك على ان المأمور به من القول الحسن احد وجهين اما ان يكون ذلك خاصاً فى المسلمين ومن لا يستحق اللعن والنكير وان كان عاماً فهو الدعاء الى الله تعالى والامر بالمعروف والنهى عن المنكر وذلك كله حسن واخبرنا الله تعالى انه كان اخذ الميثاق على بنى اسرائيل بماذكر والميثاق هو العقد المؤكد اما بوعيد او بيمين وهو نحو امر الله الصحابة بمبايعة النبى صلى الله عليه وسلم على شرائطها المذكورة * وقوله تعالى ﴿ واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون انفسكم من دياركم ﴾ يحتمل وجهين احدهما ان لا يقتل بعضكم بعضاً كقوله تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) وكذلك اخراجهم من ديارهم وكقوله (وقتلوا وقاتلوا) والآخر ان لايقتل كل واحد نفسه اما بان يباشر ذلك كما يفعله الهند وكثير ممن يغلب عليه اليأس من الخلاص عند شدة هو فيها اوبان يقتل غيره فيقتل به فيكون فى معنى قتل نفسه واحتمال اللفظ المعنيين يوجب ان يكون عليهما جميعاً وهذا الذى اخبرالله به من حكم

شريعة التوراة مما كان يكتمه اليهود لما عليهم فى ذلك من الوكس ويلزمهم فى ذلك من الذم فاطلع الله نبيه عليه وجعله دلالة وحجة عليهم فى جحدهم نبوته اذ لم يكن عليه السلام ممن قرأ الكتب ولا عرف ما فيها الا باعلام الله تعالى اياه وكذلك جميع ما حكى الله بعد هذه الآيات عنهم من قوله ﴿ وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ﴾ وسائر ماذمهم هو توقيف منه له على ما كانوا يكتمون وتقريع لهم على ظلمهم وكفرهم واظهار قبائحهم وجميعه دلالة على نبوته عليه السلام * وقوله تعالى ﴿ وان يأتوكم اسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ﴾ دال على ان فداء اساراهم كان واجباً عليهم وكان اخراج فريق منهم من ديارهم محرماً عليهم فاذا اسر بعضهم عدوهم كان عليهم ان يفادوهم فكانوا فى اخراجهم كافرين ببعض الكتاب لفعلهم ماحظره الله عليهم وفى مفاداتهم مؤمنين ببعض الكتاب بقيامهم بما اوجبه الله عليهم وهذا الحكم من وجوب مفاداة الاسارى ثابت علينا روى الحجاج بن أرطاة عن الحكم عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتابا بين المهاجرين والانصار ان يعقلوا معاقلهم ويفدوا عانيهم بالمعروف والاصلاح بين المسلمين وروى منصور عن شقيق بن سلمة عن ابى موسى الاشعرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (اطعموا الطعام وافشوا السلام وعودوا المريض وفكوا العانى) فهذان الخبران يدلان على فكاك الاسير لان العانى هو الاسير وقد روى عمران بن حصين وسلمة بن الاكوع أن النبى عليه السلام فدى اسارى من المسلمين بالمشركين وروى الثورى عن عبد الله بن شريك عن بشر بن غالب قال سئل الحسين بن على عليهما السلام على من فدى الاسير قال على الارض التى يقاتل عنها * قوله تعالى ﴿ قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ﴾ روى أن النبى عليه السلام قال لو ان اليهود تمنوا الموت لماتوا ولرأوا مقاعدهم من النار ولو خرج الذين يباهلون رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجعوا لا يجدون اهلاً ولا مالاً وقال ابن عباس لو تمنوا الموت لشرق وابه ولماتوا وقيل فى تمنى الموت وجهان احدهما قول ابن عباس انهم تحدوا بان يدعوا بالموت على اى الفريقين كان كاذباً وقال ابو العالية وقتادة والربيع بن انس لما قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هوداً اونصارى وقالوا نحن أبناء الله واحباؤه قيل لهم فتمنوا الموت فمن كان بهذه الصفة فالموت خير له من الحياة فى الدنيا فتضمنت الآية معنيين احدهما اظهار كذبهم وتبكيتهم به والثانى الدلالة على نبوة النبى عليه السلام وذلك انه تحداهم بذلك كما امر الله تعالى بتحدى النصارى بالمباهلة فلولا علمهم بصدقه صلى الله عليه وسلم وكذبهم لسارعوا الى تمنى الموت ولسارعت النصارى الى المباهلة لاسيما وقد اخبر الفريقين انهم لو فعلوا ذلك لنزل الموت والعذاب بهم وكان يكون فى اظهارهم التمنى والمباهلة تكذيب له ودحض لحجته اذا لم ينزل بهم ما اوعدهم فلما احجموا عن ذلك مع التحدى والوعيد مع سهولة هذا القول دل ذلك على علمهم بصحة نبوته بما عرفوه من كتبهم من نعته وصفته كما قال تعالى ﴿ ولن يتمنوه ابداً بما قدمت ايديهم ﴾

فيه دلالة اخرى على صحة نبوته وهو اخبارهم انهم لا يتمنون الموت مع خفة التمنى وسهولته على المتلفظ وسلامة السنتهم فكان ذلك بمنزلة لوقال لهم الدلالة على صحة نبوتى ان احدا منكم لا يمس رأسه مع صحة جوارحه وانه ان مس احد منكم رأسه فانا مبطل فلا يمس احد منهم رأسه مع شدة عداوتهم له وحرصهم على تكذيبه ومع سلامة اعضائهم وصحة جوارحهم فيعلم بذلك انه من عند الله تعالى من وجهين احدهما ان عاقلاً لا يتحدى اعداءه بمثله مع علمه بجواز وقوع ذلك منهم والثانى انه اخبار بالغيب اذلم يتمن واحد منهم الموت وكون مخبره على ما اخبر به وهذا كقوله حين تحداهم بالقرآن وقرعهم بالاتيان بسورة مثله واخباره انهم لا يفعلون بقوله (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا) * فان قال قائل انهم لم يتمنوا لانهم لو تمنوا لكان ذلك ضميراً مغيباً علمه عن الناس وكان يمكنه ان يقول انكم قد تمنيتم [١] بقلوبكم * قيل له هذا يبطل من وجهين احدهما ان التمنى صيغة معروفة عند العرب وهو قول القائل ليت الله غفرلى وليت زيداً قدم وما جرى هذا المجرى وهو احد اقسام الكلام ومتى قال ذلك قائل كان ذلك عندهم متمنياً من غير اعتبار لضميره واعتقاده كقولهم فى الخبر والاستخبار والنداء ونحو ذلك من اقسام الكلام والتحدى بتمنى الموت انما توجه الى العبارة التى فى لغتهم انها تمن والوجه الآخر انه يستحيل ان يتحداهم عند الحاجة والتكذيب والتوقيف على علمهم بصحة نبوته وبهتهم ومكابرتهم فى امره فيتحداهم بأن يتمنوا ذلك بقلوبهم مع علم الجميع بان التحدى بالضمير لا يعجز عنه احد فلا يدل على صحة مقالة ولا فسادها وان المتحدى بذلك يمكنه ان يقول قد تمنيت بقلبى ذلك ولا يمكن خصمه اقامة الدليل على كذبه وايضاً فلو انصرف ذلك الى التمنى بالقلب دون العبارة باللسان لقالوا قد تمنينا ذلك بقلوبنا فكانوا مساوين له فيه ويسقط بذلك دلالته على كذبهم وعلى صحة نبوته فلما لم يقولوا ذلك لانهم لو قالوه لنقل كما لو عارضوا القرآن بأى كلام كان لنقل فعلم ان التحدى وقع بالتمنى باللفظ والعبارة دون الضمير والاعتقاد

[١] قوله «قد تمنيتم بقلوبكم» هكذا فى النسخ التى بايدينا ولعل الصواب «ما تمنيتم» بدليل الجواب الآتى «لمصححه»

باب السحر وحكم الساحر

قال الله تعالى ﴿ واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمن وما كفر سليمن ﴾ الى آخر القصة قال ابوبكر الواجب ان نقدم القول فى السحر لخفائه على كثير من اهل العلم فضلاً عن العامة ثم نعقبه بالكلام فى حكمه فى مقتضى الآية فى المعانى والاحكام فنقول ان اهل اللغة يذكرون ان اصله فى اللغة لما لطف وخفى سببه والسحر عندهم بالفتح هو الغذاء لخفائه ولطف مجاريه قال لبيد :

ارانا موضعين لامر غيب * ونسحر بالطعام وبالشراب

قيل فيه وجهان نعلل ونخدع كالمسحور والمخدوع والآخر نغذى وأى الوجهين كان فمعناه الخفاء وقال آخر :

فان تسئلينا فيم نحن فاننا * عصا فير من هذا الانام المسحر

وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتمله الاول ويحتمل ايضاً انه اراد بالمسحر انه ذو سحر والسحر الرئة ومايتعلق بالحلقوم وهذا يرجع الى معنى الخفاء ومنه قول عائشة توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين سحرى ونحرى وقوله تعالى (انما انت من المسحرين) يعنى من المخلوق الذى يطعم ويسقى ويدل عليه قوله تعالى (وما انت الا بشر مثلنا) وكقوله تعالى (ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق) ويحتمل انه ذوسحر مثلنا وانما يذكر السحر فى مثل هذه المواضع لضعف هذه الاجساد ولطافتها ورقتها وبها مع ذلك قوام الانسان فمن كان بهذه الصفة فهو ضعيف محتاج وهذا هو معنى السحر فى اللغة ثم نقل هذا الاسم الى كل امر خفى سببه وتخيل على غير حقيقته ويجرى مجرى التمويه والخداع ومتى اطلق ولم يقيد افاد ذم فاعله وقد اجرى مقيداً فيما يمتدح ويحمد كما روى (ان من البيان لسحراً) حدثنا عبدالباقى قال حدثنا ابراهيم الحرانى قال حدثنا سليمان بن حرب قال حدثنا حماد بن زيد عن محمد بن الزبير قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر وعمرو بن الاهتم وقيس بن عاصم فقال لعمرو خبرنى عن الزبرقان فقال مطاع فى ناديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره فقال الزبرقان هو والله يعلم انى افضل منه فقال عمرو انه زمر المروءة ضيق العطن احمق الاب لئيم الخال يا رسول الله صدقت فيهما ارضانى فقلت احسن ماعلمت واسخطنى فقلت اسوأ ماعلمت فقال عليه السلام (ان من البيان لسحراً) وحدثنا ابراهيم الحرانى قال حدثنا مصعب بن عبدالله قال حدثنا مالك بن انس عن زيد بن اسلم عن ابن عمر قال قدم رجلان فخطب احدهما فعجب الناس لذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ان من البيان لسحراً) قال وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن يحيى بن فارس قال حدثنا سعيد بن محمد قال حدثنا ابو تميلة قال حدثنا ابو جعفر النحوى عبدالله بن ثابت قال حدثنى صخر بن عبدالله بن بريدة عن ابيه عن جده قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (ان من البيان لسحراً) وان من العلم جهلاً وان من الشعر حكماً وان من القول عيالاً) قال صعصعة بن صوحان صدق نبى الله اما قوله ان من البيان لسحراً فالرجل يكون عليه الحق وهو الحن بالحجج من صاحب الحق فيسحر القوم ببيانه فيذهب بالحق واما قوله من العلم جهلاً فيتكلف العالم الى علمه مالا يعلم فيجهله ذلك واما قوله ان من الشعر حكماً فهى هذه الامثال والمواعظ التى يتعظ بها الناس واما قوله ان من القول عيالاً فعرضك كلامك وحديثك على من ليس من شأنه ولا يريده فسمى النبى عليه السلام بعض البيان سحراً لان صاحبه يبين ان ينبئ عن حق فيوضحه ويجليه بحسن بيانه بعد ان كان خفياً فهذا من السحر الحلال الذى اقر النبى عليه السلام عمرو بن الاهتم عليه ولم يسخطه منه وروى ان رجلاً تكلم بكلام بليغ عند عمر بن عبدالعزيز فقال عمر هذا والله السحر الحلال ويبين ان يصور الباطل فى صورة الحق ببيانه ويخدع السامعين بتمويهه ومتى اطلق فهو اسم لكل امر مموه باطل لا حقيقة له ولا ثبات قال الله

تعالى (سحروا اعين الناس) يعنى موهوا عليهم حتى ظنوا ان حبالهم وعصيهم تسعى وقال (يخيل اليه من سحرهم انها تسعى) فاخبر ان ماظنوه سعياً منها لم يكن سعياً وانما كان تخييلا وقد قيل انها كانت عصيا مجوفة قد ملئت زئبقا وكذلك الحبال كانت معمولة من ادم محشوة زئبقا وقد حفروا قبل ذلك تحت المواضع اسراباً وجعلوا آزاجا وملؤها ناراً فلما طرحت عليه وحمى الزئبق حركها لان من شأن الزئبق اذا اصابته النار ان يطير فاخبرالله ان ذلك كان مموها على غير حقيقة والعرب تقول لضرب من الحلى مسحور اى مموه على من رآه مسحور به عينه فما كان من البيان على حق ويوضحه فهو من السحر الحلال وماكان منه مقصوداً به الى تمويه وخديعة وتصوير باطل فى صورة الحق فهو من السحر المذموم * فان قيل اذا كان موضوع السحر التمويه والاخفاء فكيف يجوز ان يسمى مايوضح الحق وينبئ عنه سحراً وهو انما اظهر بذلك ما خفى ولم يقصد به الى اخفاء ما ظهر واظهاره غير حقيقة * قيل له سمى ذلك سحراً من حيث كان الاغلب فى ظن السامع انه لو ورد عليه المعنى بلفظ مستنكر غير مبين لما صادف منه قبولا ولا اصغى اليه ومتى سمع المعنى بعبارة مقبولة عذبة لا فساد فيها ولا استنكار وقد تأتى لها بلفظه وحسن بيانه بما لا يتأتى له الغبي الذى لا بيان له اصغى اليه وسمعه وقبله فسمى استمالته للقلوب بهذا الضرب من البيان سحراً كما يستميل الساحر قلوب الحاضرين الى ماموه به ولبسه فمن هذا الوجه سمى البيان سحراً لا من الوجه الذى ظننت ويجوز ان يكون انما سمى البيان سحراً لان المقتدر على البيان ربما قبح ببيانه بعض ماهو حسن وحسن عنده بعض ما هو قبيح فسماه لذلك سحراً كما سمى ماموه به صاحبه واظهر على غير حقيقة سحراً * قال ابوبكر رحمه الله واسم السحر انما اطلق على البيان مجازا لا حقيقة والحقيقة ماوصفنا ولذلك صار عند الاطلاق انما يتناول كل امر مموه قد قصد به الخديعة والتلبيس واظهار مالا حقيقة له ولاثبات واذ قد بينا اصل السحر فى اللغة وحكمه عند الاطلاق والتقييد فلنقل فى معناه فى التعارف والضروب الذى يشتمل عليها هذا الاسم وما يقصد به كل فريق من منتحليه والغرض الذى يجرى اليه مدعوه فنقول وبالله التوفيق ان ذلك ينقسم الى انحاء مختلفة * فمنها سحر اهل بابل الذين ذكرهم الله تعالى فى قوله ﴿يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت﴾ وكانوا قوماً صابئين يعبدون الكواكب السبعة ويسمونها آلهة ويعتقدون ان حوادث العالم كلها من افعالها وهم معطلة لا يعترفون بالصانع الواحد المبدع للكواكب وجميع اجرام العالم وهم الذين بعث الله تعالى اليهم ابراهيم خليله صلوات الله عليه فدعاهم الى الله تعالى وحاجهم بالحجاج الذى بهرهم به واقام عليهم به الحجة من حيث لم يمكنهم دفعه ثم القوه فى النار فجعلها الله تعالى برداً وسلاماً ثم امره الله تعالى بالهجرة الى الشام وكان اهل بابل واقليم العراق والشام ومصر والروم على هذه المقالة الى ايام بيوراسب الذى تسميه العرب الضحاك وان افريدون وكان من اهل دنباوند استجاش عليه بلاده وكاتب سائر من يطيعه

وله قصص طويلة حتى ازال ملكه واسره وجهال العامة والنساء عندنا يزعمون ان افريدون حبس بيوراسب فى جبل دنباوند العالى على الجبال وانه حى هناك مقيد وان السحرة يأتونه هناك فيأخذون عنه السحر وانه سيخرج فيغلب على الارض وانه هو الدجال الذى اخبر به النبي عليه السلام وحذرناه واحسبهم اخذوا ذلك عن المجوس وصارت مملكة اقليم بابل للفرس فانتقل بعض ملوكهم اليها فى بعض الازمان فاستوطنوها ولم يكونوا عبدة اوثان بل كانوا موحدين مقرين بالله وحده الا انهم مع ذلك يعظمون العناصر الاربعة الماء والنار والارض والهواء لما فيها من منافع الخلق وان بها قوام الحيوان وانما حدثت المجوسية فيهم بعد ذلك فى زمان كشتاسب حين دعاه زرادشت فاستجاب له على شرائط وامور يطول شرحها وانما غرضنا فى هذا الموضع الابانة عما كانت عليه سحرة بابل ولما ظهرت الفرس على هذا الاقليم كانت تتدين بقتل السحرة وابادتها ولم يزل ذلك فيهم ومن دينهم بعد حدوث المجوسية فيهم وقبله الى ان زال عنهم الملك وكانت علوم اهل بابل قبل ظهور الفرس عليهم الحيل والنيرنجيات واحكام النجوم وكانوا يعبدون اوثاناً قد عملوها على اسماء الكواكب السبعة وجعلوا لكل واحد منها هيكلا فيه صنمه ويتقربون اليها بضروب من الافعال على حسب اعتقاداتهم من موافقة ذلك للكوكب الذى يطلبون منه بزعمهم فعل خير او شر فمن اراد شيأ من الخير والصلاح بزعمه يتقرب اليه بما يوافق المشترى من الدخن والرقى والعقد والنفث عليها ومن طلب شيأ من الشر والحرب والموت والبوار لغيره تقرب بزعمه الى زحل بما يوافقه من ذلك ومن اراد البرق والحرق والطاعون تقرب بزعمه الى المريخ بما يوافقه من ذلك من ذبح بعض الحيوانات وجميع تلك الرقى بالنبطية تشتمل على تعظيم تلك الكواكب الى ما يريدون من خير او شر ومحبة وبغض فيعطيهم ماشاؤا من ذلك فيزعمون انهم عند ذلك يفعلون ما شاؤا فى غيرهم من غير مماسة ولا ملامسة سوى ما قدموه من القربات للكوكب الذى طلبوا ذلك منه فمن العامة من يزعم انه يقلب الانسان حماراً اوكلباً ثم اذا شاء اعاده ويركب البيضة والمكنسة والخابية ويطير فى الهواء فيمضى من العراق الى الهند والى ما شاء من البلدان ثم يرجع من ليلته وكانت عوامهم تعتقد ذلك لانهم كانوا يعبدون الكواكب وكل مادعا الى تعظيمها اعتقدوه وكانت السحرة تحتال فى خلال ذلك بحيل تموه بها على العامة الى اعتقاد صحته بان يزعم ان ذلك لا ينفذ ولا ينتفع به احد ولا يبلغ ما يريد الا من اعتقد صحة قولهم وتصديقهم فيما يقولون ولم تكن ملوكهم تعترض عليهم فى ذلك بل كانت السحرة عندها بالمحل الاجل لما كان لها فى نفوس العامة من محل التعظيم والاجلال ولان الملوك فى ذلك الوقت كانت تعتقد ماتدعيه السحرة للكواكب الى ان زالت تلك الممالك ألا ترى ان الناس فى زمن فرعون كانوا يتبارون بالعلم والسحر والحيل والمخاريق ولذلك بعث اليهم موسى عليه السلام بالعصا والآيات التى علمت السحرة انها ليست من السحر فى شئ وانها لا يقدر عليها غير الله تعالى فلما زالت تلك

الممالك وكان من ملكهم بعد ذلك من الموحدين يطلبونهم ويتقربون الى الله تعالى بقتلهم وكانوا يدعون عوام الناس وجهالهم سراً كما يفعله الساعة كثير ممن يدعى ذلك مع النساء والاحداث الاغمار والجهال الحشو وكانوا يدعون من يعملون له ذلك الى تصديق قولهم والاعتراف بصحته والمصدق لهم بذلك يكفر من وجوه احدها التصديق بوجوب تعظيم الكواكب وتسميتها آلهة والثانى اعترافه بان الكواكب تقدر على ضره ونفعه والثالث ان السحرة تقدر على مثل معجزات الانبياء عليهم السلام فبعث الله اليهم ملكين يبينان للناس حقيقة مايدعون وبطلان مايذكرون ويكشفان لهم مابه يموهون ويخبرانهم بمعانى تلك الرقى وانها شرك وكفر وبحيلهم التى كانوا يتوصلون بها الى التمويه على العامة ويظهرون لهم حقائقها وينهونهم عن قبولها والعمل بها بقوله ﴿ انما نحن فتنة فلا تكفر ﴾ فهذا اصل سحر بابل ومع ذلك فقد كانوا يستعملون سائر وجوه السحر والحيل التى نذكرها ويموهون بها على العامة ويعزونها الى فعل الكواكب لئلا يبحث عنها ويسامها لهم *فمن ضروب السحر كثير من التخييلات التى مظهرها على خلاف حقائقها فمنها ما يعرفه الناس بجريان العادة بها وظهورها ومنها مايخفى ويلطف ولا يعرف حقيقته ومعنى باطنه الا من تعاطى معرفة ذلك لان كل علم لابد ان يشتمل على جلى وخفى وظاهر وغامض فالجلى منه يعرفه كل من رآه وسمعه من العقلاء والغامض الخفى لا يعرفه الا اهله ومن تعاطى معرفته وتكلف فعله والبحث عنه وذلك نحو ما يتخيل راكب السفينة اذا سارت فى النهر فيرى ان الشط بما عليه من النخل والبنيان سائر معه وكما يرى القمر فى مهب الشمال يسير للغيم فى مهب الجنوب وكدوران الدوامة فيها الشامة فيراها كالطوق المستدير فى ارجائها وكذلك يرى هذا فى الرحى اذا كانت سريعة الدوران وكالعود فى طرفه الجمرة اذا اداره مديره رأى تلك النار التى فى طرفه كالطوق المستدير وكالعنبة التى يراها فى قدح فيه ماء كالخوخة والاجاصة عظما وكالشخص الصغير يراه فى الضباب عظيماً جسيما وكبخار الارض الذى يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيماً فاذا فارقته وارتفعت صغرت وكما يرى المردىّ فى الماء منكسراً اومعوجا وكما يرى الخاتم اذا قربته من عينك فى سعة حلقة السوار ونظائر ذلك كثيرة من الاشياء التى تخيل على غير حقائقها فيعرفها عامة الناس ومنها مايلطف فلا يعرفه الا من تعاطاه وتأمله كخيط السحارة الذى يخرج مرة احمر ومرة اصفر ومرة اسود ومن لطيف ذلك ودقيقه مايفعله المشعوذون من جهة الحركات واظهار التخيلات التى تخرج على غير حقائقها حتى يريك عصفورا معه انه قد ذبحه ثم يريكه وقد طار بعد ذبحه وابانة رأسه وذلك لخفة حركته والمذبوح غير الذى طار لانه يكون معه اثنان قد خبأ احدها واظهر الآخر ويخبأ لخفة الحركة المذبوح ويظهر الذى نظيره ويظهر انه قد ذبح انساناً وانه قد بلع سيفا معه وادخله فى جوفه وليس لشئ منه حقيقة ومن نحو ذلك مايفعله اصحاب الحركات للصور المعمولة من صفر اوغيره فيرى فارسين يقتتلان فيقتل

احدهما الآخر وينصرف بحيل قداعدت لذلك وكفارس من صفر على فرس فى يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب بالبوق من غير ان يمسه احد ولايتقدم اليه وقد ذكر الكلبي ان رجلا من الجند خرج ببعض نواحى الشام متصيداً ومعه كلب له وغلام فرأى ثعلباً فاغرى به الكلب فدخل الثعلب ثقبا فى تل هناك ودخل الكلب خلفه فلم يخرج فامر الغلام ان يدخل فدخل وانتظره صاحبه فلم يخرج فوقف متهيئاً للدخول فمر به رجل فاخبره بشأن الثعلب والكلب والغلام وان واحدا منهم لم يخرج وانه متأهب للدخول فاخذ الرجل بيده فادخله الى هناك فمضيا الى سرب طويل حتى افضى بهما الى بيت قد فتح له ضوء من موضع ينزل اليه بمرقاتين فوقف به على المرقاة الاولى حتى أضاء البيت حينا ثم قال له انظر فنظر فاذا الكلب والرجل والثعلب قتلى واذا فى صدر البيت رجل واقف مقنع فى الحديد وفى يده سيف فقال له الرجل اترى هذا لو دخل اليه هذا المدخل الف رجل لقتلهم كلهم فقال وكيف قال لانه قد رتب وهندم على هيئة متى وضع الانسان رجله على المرقاة الثانية للنزول تقدم الرجل المعمول فى الصدر فضربه بالسيف الذى فى يده فاياك أن تنزل اليه فقال فكيف الحيلة فى هذا قال ينبغى أن تحفر من خلفه سرباً يفضى بك اليه فان وصلت اليه من تلك الناحية لم يتحرك فاستأجر الجندى اجراء وصناعاً حتى حفروا سربا من خلف التل فافضوا اليه فلم يتحرك واذا رجل معمول من صفر اوغيره قد البس السلاح واعطى السيف فهامه ورأى باباً آخر فى ذلك البيت ففتحه فاذا هو قبر لبعض الملوك ميت على سرير هناك وامثال ذلك كثيرة جدا ومنها الصور التى يصورها مصورو الروم والهند حتى لايفرق الناظر بين الانسان وبينها ومن لم يتقدم له علم انها صورة لا يشك فى انها انسان وحتى تصورها ضاحكة اوباكية وحتى يفرق فيها بين الضحك من الخجل والسرور وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف أمور التخاييل وخفيها وماذكرناه قبل من جليها وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب على النحو الذى بينا من حيلهم فى العصى والحبال والذى ذكرناه من مذاهب اهل بابل فى القديم وسحرهم ووجوه حيلهم بعضه سمعناه من اهل المعرفة بذلك وبعضه وجدناه فى الكتب قد نقلت حديثاً من النبطية الى العربية منها كتاب فى ذكر سحرهم واصنافه ووجوهه وكلها مبنية على الاصل الذى ذكرناه من قربانات الكواكب وتعظيمها وخرافات معها لاتساوى ذكرها ولافائدة فيها * وضرب آخر من السحر وهو مايدعونه من حديث الجن والشياطين وطاعتهم لهم بالرقى والعزائم ويتوصلون الى مايريدون من ذلك بتقدمة امور ومواطأة قوم قد اعدوهم لذلك وعلى ذلك كان يجرى أمر الكهان من العرب فى الجاهلية وكانت اكثر مخاريق الحلاج من باب المواطآت ولولا ان هذا الكتاب لايحتمل استقصاء ذلك لذكرت منها مايوقف على كثير من مخارقه ومخاريق امثاله وضرر اصحاب العزائم وفتنتهم على الناس غير يسير وذلك انهم يدخلون على الناس من باب ان الجن انما تطيعهم بالرقى التى هى اسماء الله تعالى فانهم يجيبون بذلك من شاؤا ويخرجون الجن لمن شاؤا فتصدقهم العامة

على اغترار بما يظهرون من انقياد الجن لهم باسماء الله تعالى التى كانت تطيع بها سليمان بن داود عليه السلام وانهم يخبرونهم بالخبايا وبالسرق وقد كان المعتضد بالله مع جلالته وشهامته ووفور عقله اغتر بقول هؤلاء وقد ذكره اصحاب التواريخ وذلك انه كان يظهر فى داره التى كان يخلو فيها بنسائه واهله شخص فى يده سيف فى اوقات مختلفة واكثره وقت الظهر فاذا طلب لم يوجد ولم يقدر عليه ولم يوقف له على اثر مع كثرة التفتيش وقد رآه هو بعينه مرارا فاهمته نفسه ودعا بالمعزمين فحضروا واحضروا معهم رجالا ونساء وزعموا ان فيهم مجانين واصحاء فامر بعض رؤسائهم بالعزيمة فعزم على رجل منهم زعم انه كان صحيحا فجن وتخبط وهو ينظر اليه وذكروا له ان هذا غاية الحذق بهذه الصناعة اذ اطاعته الجن فى تخبيط الصحيح وانما كان ذلك من المعزم بمواطأة منه لذلك الصحيح على انه متى عزم عليه جنن نفسه وخبط فجاز ذلك على المعتضد فقامت نفسه منه وكرهه الا انه سألهم عن امر الشخص الذى يظهر فى داره فمخرقوا عليه باشياء علقوا قلبه بها من غير تحصيل لشئ من امر ماسألهم عنه فامرهم بالانصراف وامر لكل واحد منهم ممن حضر بخمسة دراهم ثم تحرز المعتضد بغاية ماامكنه وامر بالاستيثاق من سور الدار حيث لايمكن فيه حيلة من تسلق ونحوه وبطحت فى اعلى السور خواب لئلا يحتال بالقاء المعاليق التى يحتال بها اللصوص ثم لم يوقف لذلك الشخص على خبر الاظهوره له الوقت بعد الوقت الى ان توفى المعتضد وهذه الخوابى المبطوحة على السور وقد رأيتها على سور الثريا التى بناها المعتضد فسألت صديقالى كان قد حجب للمقتدر بالله عن امر هذا الشخص وهل تبين امره فذكر لى انه لم يوقف على حقيقة هذا الامر الا فى ايام المقتدر وان ذلك الشخص كان خادماً ابيض يسمى يقق وكان يميل الى بعض الجوارى اللاتى فى داخل دور الحرم وكان قد اتخذ لحى على ألوان مختلفة وكان اذا لبس بعض تلك اللحى لايشك من رآه انها لحيته وكان يلبس فى الوقت الذى يريده لحية منها ويظهر فى ذلك الموضع وفى يده سيف اوغيره من السلاح حيث يقع نظر المعتضد فاذا طلب دخل بين الشجر الذى فى البستان اوفى بعض تلك الممرات أو العطفات فاذا غاب عن ابصار طالبيه نزع اللحية وجعلها فى كمه اوحزته ويبقى السلاح معه كانه بعض الخدم الطالبين للشخص ولا يرتابون به ويسألونه هل رأيت فى هذه الناحية احدا فانا قد رأيناه صار اليها فيقول مارأيت احدا وكان اذا وقع مثل هذا الفزع فى الدار خرجت الجوارى من داخل الدور الى هذا الموضع فيرى هو تلك الجارية ويخاطبها بما يريد وانما كان غرضه مشاهدة الجارية وكلامها فلم يزل دأبه الى ايام المقتدر ثم خرج الى البلدان وصار الى طرسوس واقام بها الى ان مات وتحدثت الجارية بعد ذلك بحديثه ووقف على احتياله فهذا خادم قد احتال بمثل هذه الحيلة الخفية التى لم يهتد لها احد مع شدة عناية المعتضد به واعياه معرفتها والوقوف عليها ولم تكن صناعته الحيل والمخاريق فماظنك بمن قد جعل هذا صناعة ومعاشا * وضرب آخر من السحر وهو السعى بالنميمة والوشاية بها والبلاغات والافساد والتضريب من وجوه

خفية لطيفة وذلك عام شائع فى كثير من الناس وقد حكى ان امرأة ارادت افساد مابين زوجين فصارت الى الزوجة فقالت لها ان زوجك معرض وقد سحر وهو مأخوذ عنك وسأسحره لك حتى لايريد غيرك ولاينظر الى سواك ولكن لابد ان تأخذى من شعر حلقه بالموسى ثلاث شعرات اذا نام وتعطينيها فان بها يتم الامر فاغترت المرأة بقولها وصدقتها ثم ذهبت الى الرجل وقالت له ان امرأتك قد علقت رجلا وقد عزمت على قتلك وقد وقفت على ذلك من امرها فاشفقت عليك ولزمنى نصحك فتيقظ ولاتغتر فانها عزمت على ذلك بالموسى وستعرف ذلك منها فما فى امرها شك فتناوم الرجل فى بيته فلما ظنت امرأته انه قد نام عمدت الى موسى حاد وهوت به لتحلق من حلقه ثلاث شعرات ففتح الرجل عينه فرآها وقد اهوت بالموسى الى حلقه فلم يشك فى انها ارادت قتله فقام اليها فقتلها وقتل وهذا كثير لايحصى * وضرب آخر من السحر وهو الاحتيال فى اطعامه بعض الادوية المبلدة المؤثرة فى العقل والدخن المسدرة المسكرة نحو دماغ الحمار اذا طعمه انسان تبلد عقله وقلت فطنته مع ادوية كثيرة هى مذكورة فى كتب الطب ويتوصلون الى ان يجعلوه فى طعام حتى يأكله فتذهب فطنته ويجوز عليه اشياء مما لوكان تام الفطنة لانكرها فيقول الناس انه مسحور وحكمة كافية تبين لك ان هذا كله مخاريق وحيل لاحقيقة لمايدعون لها ان الساحر والمعزم لوقدرا على مايدعيانه من النفع والضرر من الوجوه التى يدعون وامكنهما الطيران والعلم بالغيوب واخبار البلدان النائية والخبيآت والسرق والاضرار بالناس من غير الوجوه التى ذكرنا لقدروا على ازالة الممالك واستخراج الكنوز والغلبة على البلدان بقتل الملوك بحيث لايبدأهم مكروه ولما مسهم السوء ولا امتنعوا عمن قصدهم بمكروه ولاستغنوا عن الطلب لما فى ايدى الناس فاذا لم يكن كذلك وكان المدعون لذلك اسوأ الناس حالا واكثرهم طمعاً واحتيالا وتوصلا لاخذ دراهم الناس واظهرهم فقراً واملاقا علمت انهم لايقدرون على شئ من ذلك ورؤساء الحشو والجهال من العامة من اسرع الناس الى التصديق بدعاوى السحرة والمعزمين واشدهم نكيرا على من جحدها ويروون فى ذلك اخباراً مفتعلة متخرصة يعتقدون صحتها كالحديث الذى يروون ان امرأة اتت عائشة فقالت انى ساحرة فهل لى توبة فقالت وماسحرك قالت سرت الى الموضع الذى فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر فقالالى ياامة الله لاتختارى عذاب الآخرة بامر الدنيا فابيت فقالالى اذهبى فبولى على ذلك الرماد فذهبت لابول عليه ففكرت فى نفسى فقلت لافعلت وجئت اليهما فقلت قدفعلت فقالا مارأيت فقلت مارأيت شيأ فقالا مافعلت اذهبى فبولى عليه فذهبت وفعلت فرأيت كان فارساً قدخرج من فرجى مقنعاً بالحديد حتى صعد الى السماء فجئتهما فاخبرتهما فقالا ذلك ايمانك خرج عنك وقد احسنت السحر فقلت وماهو فقالا لاتريدين شيأ فتصورينه فى وهمك الاكان فصورت فى نفسى حبا من حنطة فاذا انا بالحب فقلت له ازرع فانزرع وخرج من ساعته سنبلا فقلت له انطحن واتخبز الى آخر الامر حتى صار خبزا وانى كنت لااصور فى نفسى شيأ الاكان فقالت لها عائشة

ليستلك توبة فيروى القصاص والمحدثون الجهال مثل هذا للعامة فتصدقه وتستعيده وتسأله ان يحدثها بحديث ساحرة ابن هبيرة فيقول لها ان ابن هبيرة اخذ ساحرة فاقرت له بالسحر فدعا الفقهاء فسألهم عن حكمها فقالوا القتل فقال ابن هبيرة لست اقتلها الاتغريقاً قال فاخذ رحى البزر فشدها فى رجلها وقذفها فى الفرات فقامت فوق الماء مع الحجر فجعلت تحدر مع الماء فخافوا ان تفوتهم فقال ابن هبيرة من يمسكها وله كذا وكذا فرغب رجل من السحرة كان حاضرا فيما بذله فقال اعطونى قدح زجاج فيه ماء فجاؤه به فقعد على القدح ومضى الى الحجر فشق الحجر بالقدح فتقطع الحجر قطعة قطعة فغرقت الساحرة فيصدقونه ومن صدق هذا فليس يعرف النبوة ولا يأمن ان تكون معجزات الانبياء عليهم السلام من هذا النوع وانهم كانوا سحرة وقال الله تعالى (ولا يفلح الساحر حيث اتى) وقد اجازوا من فعل الساحر ماهو اطم من هذا وافظع وذلك انهم زعموا ان النبى عليه السلام سحر وان السحر عمل فيه حتى قال فيه انه يخيل لى انى اقول الشئ وافعله ولم اقله ولم افعله وان امرأة يهودية سحرته فى جف طلعة ومشط ومشاقة حتى اتاه جبريل عليه السلام فاخبره انها سحرته فى جف طلعة وهو تحت راعوفة البئر فاستخرج وزال عن النبى عليه السلام ذلك العارض وقد قال الله تعالى مكذباً للكفار فيما ادعوه من ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فقال جل من قائل (وقال الظالمون ان تتبعون الارجلا مسحوراً) ومثل هذه الاخبار من وضع الملحدين تلعبا بالحشو الطغام واستجرارا لهم الى القول بابطال معجزات الانبياء عليهم السلام والقدح فيها وانه لافرق بين معجزات الانبياء وفعل السحرة وان جميعه من نوع واحد والعجب ممن يجمع بين تصديق الانبياء عليهم السلام واثبات معجزاتهم وبين التصديق بمثل هذا من فعل السحرة مع قوله تعالى (ولا يفلح الساحر حيث اتى) فصدق هؤلاء من كذبه الله واخبر ببطلان دعواه وانتحاله وجائز ان تكون المرأة اليهودية بجهلها فعلت ذلك ظناً منها بان ذلك يعمل فى الاجساد وقصدت به النبى عليه السلام فاطلع الله نبيه على موضع سرها واظهر جهلها فيما ارتكبت وظنت ليكون ذلك من دلائل نبوته لا ان ذلك ضره وخلط عليه امره ولم يقل كل الرواة انه اختلط عليه امره وانما هذا اللفظ زيد فى الحديث ولا اصل له * والفرق بين معجزات الانبياء وبين ماذكرنا من وجوه التخييلات ان معجزات الانبياء عليهم السلام هى على حقائقها وبواطنها كظواهرها وكلما تأملتها ازددت بصيرة فى صحتها ولو جهد الخلق كلهم على مضاهاتها ومقابلتها بامثالها ظهر عجزهم عنها ومخاريق السحرة وتخييلاتهم انما هى ضرب من الحيلة والتلطف لاظهار امور لاحقيقة لها ومايظهر منها على غير حقيقتها يعرف ذلك بالتأمل والبحث ومتى شاء شاء ان يتعلم ذلك بلغ فيه مبلغ غيره ويأتى بمثل مااظهره سواه * قال ابوبكر قد ذكرنا فى معنى السحر وحقيقته مايقف الناظر على جملته وطريقته ولو استقصينا ذلك من وجوه الحيل لطال واحتجنا الى استئناف كتاب لذلك وانما الغرض فى هذا الموضع بيان معنى السحر وحكمه والآن حيث انتهى بنا القول الى ذكر قول الفقهاء فيه وماتضمنته الآية من حكمه ومايجرى على مدعى ذلك من العقوبات على حسب منازلهم فى عظم المأثم وكثرة الفساد والله اعلم بالصواب

باب اختلاف الفقهاء فى حكم الساحر وقول السلف فيه

حدثنا عبدالباقى حدثنا عثمان بن عمر الضبى قال حدثنا عبدالرحمن بن رجاء قال اخبرنا اسرائيل عن ابى اسحاق عن هبيرة عن عبدالله قال من اتى كاهناً او عرافا اوساحراً فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد عليه السلام وروى عبدالله عن نافع عن ابن عمر ان جارية لحفصة سحرتها فوجدوا سحرها واعترفت بذلك فامرت عبدالرحمن بن زيد فقتلها فبلغ ذلك عثمان فانكره فاتاه ابن عمر فاخبره امرها وكان عثمان انما انكر ذلك لانها قتلت بغير اذنه وذكر ابن عيينة عن عمرو بن دينار انه سمع بجالة يقول كنت كاتبا لجزى بن معاوية فاتى كتاب عمر ان اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر وروى ابوعاصم عن الاشعث عن الحسن قال يقتل الساحر ولا يستتاب وروى المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب ان عمر بن الخطاب اخذ ساحراً فدفنه الى صدره ثم تركه حتى مات وروى سفيان عن عمرو عن سالم بن ابى الجعد قال كان قيس بن سعد اميرا على مصر فجعل يفشو سره فقال من هذا الذى يفشى سرى فقالوا ساحر ههنا فدعاه فقال له اذا نشرت الكتاب علمنا ما فيه فاما مادام مختوماً فليس نعلمه فامر به فقتل وروى ابواسحاق الشيبانى عن جامع بن شداد عن الاسود بن هلال قال قال على بن ابى طالب عليه السلام ان هؤلاء العرافين كهان العجم فمن اتى كاهناً يؤمن له بما يقول فهو برئ مما انزل على محمد عليه الصلاة والسلام وروى مبارك عن الحسن ان جندبا [١] قتل ساحراً وروى يونس عن الزهرى قال يقتل ساحر المسلمين ولا يقتل ساحر اهل الكتاب لان النبى صلى الله عليه وسلم سحره رجل من اليهود يقال له ابن اعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زينب فلم يقتلهما وعن عمر بن عبدالعزيز قال يقتل الساحر * قال ابوبكر اتفق هؤلاء السلف على وجوب قتل الساحر ونص بعضهم على كفره واختلف فقهاء الامصار فى حكمه على ما نذكره فروى ابن شجاع عن الحسن بن زياد عن ابى حنيفة انه قال فى الساحر يقتل اذا علم انه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله انى اترك السحر واتوب منه فاذا اقر أنه ساحر فقد حل دمه وان شهد عليه شاهدان انه ساحر فوصفوا ذلك بصفة يعلم انه سحر قتل ولا يستتاب وان اقر فقال كنت اسحر وقد تركت منذ زمان قبل منه ولم يقتل وكذلك لو شهد عليه انه كان مرة ساحراً وانه ترك منذ زمان لم يقتل الا ان يشهدوا انه الساعة ساحر واقر بذلك فيقتل وكذلك العبد المسلم والذمى والحر الذمى من اقر منهم انه ساحر فقد حل دمه فيقتل ولا يقبل توبته وكذلك لو شهد على عبد اوذمى انه ساحر ووصفوا ذلك بصفة يعلم انه سحر لم يقبل توبته ويقتل وان اقر العبد اوالذمى انه كان ساحراً وترك ذلك منذ زمان قبل ذلك منه وكذلك لو شهدوا عليه انه كان مرة ساحراً ولم يشهدوا انه الساعة ساحر لم يقتل واما المرأة فاذا شهدوا عليها انها ساحرة اواقرت بذلك لم تقتل وحبست وضربت حتى يستيقن لهم تركها للسحر وكذلك الامة والذمية اذا شهدوا انها

[١] هو جندب بن عبدالله بن سفيان البجلى روى عنه الحسن وابن سيرين وابو مجلز مات بعد الستين كذا فى خلاصة تهذيب الكمال

ساحرة اواقرت بذلك لم تقتل وحبست حتى يعلم منها ترك ذلك كله وهذا كله قول ابى حنيفة قال ابن شجاع فحكم فى الساحر والساحرة حكم المرتد والمرتدة الا ان يجئ فيقر بالسحر اويشهد عليه بذلك انه عمله فانه جعل ذلك بمنزلة الثبات على الردة وحكى محمد بن شجاع عن ابى على الرازى قال سألت ابايوسف عن قول ابى حنيفة فى الساحر يقتل ولا يستتاب لم لم يكن ذلك بمنزلة المرتد فقال الساحر قد جمع مع كفره السعى فى الارض بالفساد والساعى بالفساد اذا قتل قتل قال فقلت لابى يوسف ماالساحر قال الذى يقتص له من العمل مثل ما فعلت اليهود بالنبى عليه الصلاة والسلام وبما جاءت به الاخبار اذا اصاب به قتلاً فاذا لم يصب به قتلاً لم يقتل لان لبيد بن الاعصم سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يقتله اذ كان لم يصب به قتلا * قال ابوبكر ليس فيما ذكر بيان معنى السحر الذى يستحق فاعله القتل ولا يجوز ان يظن بابى يوسف انه اعتقد فى السحر ما يعتقده الحشو من ايصالهم الضرر الى المسحور من غير مماسة ولا سقى دواء وجائز ان يكون سحر اليهود للنبى عليه السلام على جهة ارادتهم التوصل الى قتله باطعامه واطلعه الله على ماارادوا كما سمته زينب اليهودية فى الشاة المسمومة فاخبرته الشاة بذلك فقال ان هذه الشاة لتخبرنى انها مسمومة قال ابو مصعب عن مالك فى المسلم اذا تولى عمل السحر قتل ولايستتاب لان المسلم اذا ارتد باطناً لم تعرف توبته باظهاره الاسلام قال اسماعيل بن اسحاق فاما ساحر اهل الكتاب فانه لايقتل عند مالك الا ان يضر المسلمين فيقتل لنقض العهد وقال الشافعى اذا قال الساحر انا اعمل عملاً لا قتل فاخطىء واصيب وقدمات هذا الرجل من عملى ففيه الدية وان قال عملى يقتل المعمول به وقد تعمدت قتله قتل به قوداً وان قال مرض منه ولم يمت اقسم اولياؤه لمات منه ثم تكون الدية * قال ابوبكر فلم يجعل الشافعى الساحر كافراً بسحره وانما جعله جانياً كسائر الجناة وما قدمنا من قول السلف يوجب ان يكون مستحقاً للقتل باستحقاق سمة السحر فدل ذلك على انهم رأوه كافراً وقول الشافعى فى ذلك خارج عن قول جميعهم اذ لم يعتبر احدمنهم قتله لغيره بعمله السحر فى ايجاب قتله * قال ابوبكر وقد بينا فيما سلف معانى السحر وضروبه واما الضرب الاول الذى ذكرنا من سحر اهل بابل فى القديم ومذاهب الصابئين فيه وهو الذى ذكره الله تعالى فى قوله (وما انزل على الملكين) فيما يرى والله اعلم فان القائل به والمصدق به والعامل به كافر وهو الذى قال اصحابنا فيه عندى انه لايستتاب والدليل على ان المراد بالآية هذا الضرب من السحر ماحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا مطير قال حدثنا ابوبكر بن ابى شيبة قال حدثنا يحيى بن سعيد القطان عن عبدالله بن الاخنس قال حدثنا الوليد بن عبدالله عن يوسف بن ماهك عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اقتبس علماً من النجوم اقتبس شعبة من السحر وهذا يدل على معنيين احدهما ان المراد بالآية هو السحر الذى نسبه عاملوه الى النجوم وهو الذى ذكرناه من سحر اهل بابل والصابئين لان سائر ضروب السحر الذى ذكرنا ليس لها تعلق

مطلب
فى ان ثبوت السحر يكون اما بالقصاص الاثر وتتبعه واما بالاخبار

بالنجوم عند اصحابها والثانى ان اطلاق لفظ السحر المذموم يتناول هذا الضرب منه
وهذا يدل على ان المتعارف عند السلف من السحر هو هذا الضرب منه ومما يدعى فيه
اصحابها المعجزات وان لم يطلقوا ذلك بفعل النجوم دون غيرها من الوجوه التى ذكرنا
وانه هو المقصود بقتل فاعله اذ لم يفرقوا فيه بين عامل السحر بالادوية والنميمة والسعاية والشعوذة
وبين غيره ومعلوم عند الجميع ان هذه الضروب من السحر لا توجب قتل فاعلها اذا لم يدع
فيه معجزة لا يمكن العباد فعلها فدل ذلك على ان ايجابهم قتل الساحر انما كان لمن ادعى
بسحره معجزات لا يجوز وجود مثلها الا من الانبياء عليهم السلام دلالة على صدقهم
وذلك ينقسم الى معنيين احدهما ما بدأنا بذكره من سحر اهل بابل والآخر ما يدعيه
المعزمون واصحاب النيرنجيات من خدمة الشياطين لهم والفريقان جميعاً كافران اما الفريق
الاول فلان فى سحره تعظيم الكواكب واعتقادها آلهة واما الفريق الثانى فلانها
وان كانت معترفة بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم فانها حيث اجازت ان تخبرها الجن
بالغيوب وتقدر على تغيير فنون الحيوان والطيران فى الهواء والمشى على الماء وما جرى
مجرى ذلك فقد جوزت وجود مثل اعلام الانبياء عليهم السلام مع الكذابين المتخرصين
ومن كان كذلك فانه لا يعلم صدق الانبياء عليهم السلام لتجويزه كون مثل هذه الاعلام
مع غيرهم فلا يأمن ان يكون جميع من ظهرت على يده متخرصاً كذاباً فانما كفر هذه
الطائفة من هذا الوجه وهو جهله بصدق الانبياء عليهم السلام والاظهر من امر الساحر
الذى رأت الصحابة قتله من غير بحث منهم عن حاله ولا بيان لمعانى سحره انه الساحر
المذكور فى قوله تعالى ﴿ يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ﴾ وهو الساحر
الذى بدأنا بذكره عند ذكرنا ضروب السحر وهو سحر اهل بابل فى القديم وعسى
ان يكون هو الاغلب الاعم فى ذلك الوقت ولا يبعد ان يكون فى ذلك الوقت من يتعاطى
سائر ضروب السحر الذى ذكرنا وكانوا يجرون فى دعواهم الاخبار بالغيوب وتغيير
صور الحيوان على منهاج سحرة بابل وكذلك كهان العرب يشمل الجميع اسم الكفر
لظهور هذه الدعاوى منهم وتجويزهم مضاهاة الانبياء فى معجزاتهم وعلى اى وجه كان
معنى السحر عند السلف فانه لم يحك عن احد ايجاب قتل الساحر من طريق الجناية
على النفوس بل ايجاب قتله باعتقاده عمل السحر من غير اعتبار منهم لجنايته على غيره فاما
ما يفعله المشعوذون واصحاب الحركات والخفة بالايدى وما يفعله من يتعاطى ذلك بسقى الادوية
المبلدة للعقل او السموم القاتلة ومن يتعاطى ذلك بطريق السعى بالنمائم والوشاية والتضريب
والافساد فانهم اذا اعترفوا بان ذلك حيل ومخاريق حكم من يتعاطى مثلها من الناس
لم يكن كافرا وينبغى ان يؤدب ويزجر عن ذلك * والدليل على ان الساحر المذكور فى الآية
مستحق لاسم الكفر قوله تعالى (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمن
وما كفر سليمن) اى على عهد سليمان روى ذلك عن المفسرين وقوله تتلو معناه تخبر

وتقرأ ثم قوله تعالى (وما كفر سليمن ولكن الشياطين كفروا) يدل على ان ما اخبرت به الشياطين وادعته من السحر على سليمان كان كفراً فنفاه الله عن سليمان وحكم بكفر الشياطين الذين تعاطوه وعملوه ثم عطف على ذلك قوله تعالى ﴿ وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر ﴾ فاخبر عن الملكين انهما يقولان لمن يعلمانه ذلك لا تكفر بعمل هذا السحر واعتقاده فثبت ان ذلك كفر اذا عمل به واعتقده ثم قال ﴿ولقد علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق﴾ يعنى والله اعلم من استبدل السحر بدين الله ماله فى الآخرة من خلاق يعنى من نصيب ثم قال ﴿ ولبئس ماشروا به انفسهم لوكانوا يعلمون ولو انهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون ﴾ فجعل ضد هذا الايمان فعل السحر لانه جعل الايمان فى مقابلة فعل السحر وهذا يدل على ان الساحر كافر واذا ثبت كفره فان كان مسلماً قبل ذلك اوقد ظهر منه الاسلام فى وقت فقد كفر بفعل السحر فاستحق القتل بقوله عليه السلام (من بدل دينه فاقتلوه) وانما قال ابو حنيفة ولا نعلم احدا من اصحابنا خالفه فيما ذكره الحسن عنه انه يقتل ولا يستتاب فاما ما روى عن ابى يوسف فى فرق ابى حنيفة بين الساحر وبين المرتدين فان الساحر قد جمع الى كفره السعى بالفساد فى الارض * فان قال قائل فانت لا تقتل الخناق والمحاربين الا اذا قتلوا فهلا قلت مثله فى الساحر * قيل له يفترقان من جهة ان الخناق والمحارب لم يكفرا قبل القتل ولا بعده فلم يستحقا القتل اذ لم يتقدم منهما سبب يستحقان به القتل واما الساحر فقد كفر بسحره قتل به اولم يقتل فاستحق القتل بكفره ثم لما كان مع كفره ساعياً فى الارض بالفساد كان وجوب قتله حدا فلم يسقط بالتوبة كالمحارب اذا استحق القتل لم يسقط ذلك عنه بالتوبة فهو مشبه للمحارب الذى قتل فى ان قتله حدا لا تزيله عنه التوبة ويفارق المرتد من جهة ان المرتد يستحق القتل باقامته على الكفر فحسب فمتى انتقل عنه زال عنه الكفر والقتل ولما وصفنا من ذلك لم يفرقوا بين الساحر من اهل الذمة ومن المسلمين كما لا يختلف حكم المحارب من اهل الذمة والاسلام فيما يستحقونه بالمحاربة ولذلك لم تقتل المرأة الساحرة لان المرأة من المحاربين عندهم لا تقتل حداً وانما تقتل قوداً ووجه آخر لقول ابى حنيفة فى ترك استتابة الساحر وهو ما ذكره الطحاوى قال حدثنا سليمان بن شعيب عن ابيه عن ابى يوسف فى نوادر ذكرها عنه ادخلها فى اماليه عليهم قال قال ابو حنيفة اقتلوا الزنديق سراً فان توبته لا تعرف ولم يحك ابو يوسف خلافه ويصح بناء مسئلة الساحر عليه لان الساحر يكفر سراً فهو بمنزلة الزنديق فالواجب ان لا تقبل توبته * فان قيل فعلى هذا ينبغى ان لا يقتل الساحر من اهل الذمة لان كفره ظاهر وهو غير مستحق للقتل لاجل الكفر * قيل له الكفر الذى اقررناه عليه هو ما اظهره لنا واما الكفر الذى صار اليه بسحره فانه غير مقر عليه ولم نعطه الذمة على اقراره عليه ألا ترى انه لو سألنا اقراره على السحر بالجزية لم نجبه اليه ولم نجز اقراره عليه ولا فرق بينه وبين الساحر

من اهل الملة وايضاً فلو ان الذمى الساحر لم يستحق القتل بكفره لاستحقه بسعيه فى الارض بالفساد كالمحاربين على النحو الذى ذكرنا وقولهم فى ترك قبول توبة الزنديق يوجب ان لا يستتاب الاسماعيلية وسائر الملحدين الذين قد علم منهم اعتقاد الكفر كسائر الزنادقة وان يقتلوا مع اظهارهم التوبة * ويدل على وجوب قتل الساحر ما حدثنا به ابن قانع حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا ابن الاصبهانى قال حدثنا ابو معاوية عن اسماعيل بن مسلم عن الحسن بن جندب ان النبى عليه السلام قال (حد الساحر ضربه بالسيف) وقصة جندب فى قتله الساحر بالكوفة عند الوليد بن عقبة مشهورة وقوله عليه السلام (حد الساحر ضربه بالسيف) قد دل على معنيين احدهما وجوب قتله والثانى انه حد لا يزيله التوبة كسائر الحدود اذا وجبت ولما ذكرنا من قتله على وجه قتل المحارب قالوا فيما حدثنا الحسن بن زياد انه اذا قال كنت ساحراً وقد تبت انه لا يقتل كمن اقرانه كان محارباً وجاء تائباً انه لا يقتل لقوله تعالى فى شأن المحاربين (الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم) فاستثنى التائب قبل القدرة عليه من جملة من اوجب عليه الحد المذكور فى الآية ويستدل بظاهر قوله تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فساداً) الى آخر الآية على وجوب قتل الساحر حداً لانه من اهل السعى فى الارض بالفساد لعمله السحر واستدعائه الناس اليه وافساده اياهم مع ما صار اليه من الكفر واما مالك بن انس فانه اجرى الساحر مجرى الزنديق فلم يقبل توبته كما لا يقبل توبة الزنديق ولم يقتل ساحر اهل الذمة لانه غير مستحق للقتل بكفره وقد اقررناه عليه فلا يقتل الا ان يضر بالمسلمين فيكون ذلك عنده نقضاً للعهد فيقتل كما يقتل الحربى وقد بينا موافقة الساحر الذمى للزنديق من قبل انه استحدث كفراً سراً لا يجوز اقراره عليه بجزية ولا غيرها فلا فرق بينه وبين الساحر ممن ينتحل ملة الاسلام ومن جهة اخرى انه فى معنى المحارب فلا يختلف حكم اهل الذمة ومنتحلى الذمة واما مذهب الشافعى فقد بينا خروجه عن اقاويل السلف لان احدا منهم لم يعتبر قتله بسحره واوجبوا قتله على الاطلاق بحصول الاسم له وهو مع ذلك لا يخلو من احد وجهين فى ذكره قتل الساحر بغيره اما ان يجيز على الساحر قتل غيره من غير مباشرة ولا اتصال سبب اليه على حسب ما يدعيه السحرة وذلك فظيع شنيع ولا يجيزه احد من اهل العلم بالله ورسوله من فعل السحرة لما وصفنا من مضاهاته اعلام الانبياء عليهم السلام او ان يكون انما اجاز ذلك من جهة سقى الادوية ونحوها فان كان هذا اراد فان من احتال فى ايصال دواء الى انسان حتى شربه فانه لا يلزمه دية اذ كان هو الشارب له والجانى على نفسه كمن دفع الى انسان سيفا فقتل به نفسه وان كان انما اوجره اياه من غير اختياره لشربه فان هذا لا يكاد يقع الا فى حال الاكراه والنوم ونحوه فان كان اراد ذلك فان هذا يستوى فيه الساحر وغيره ثم قوله اذا قال الساحر قد اخطئ واصيب

وقد مات هـذا الرجل من عملى ففيـه الدية فانه لا معنى له لان رجلاً لو جرح رجلاً بحديدة قد يموت المجروح من مثله وقد لا يموت لكان عليـه فيه القصـاص فكان الواجب على قوله ايجـاب القصـاص كما يجب فى الحديدة وقوله قد يموت وقد لا يموت ليس بعلة فى زوال القصاص لوجودهـا فى الجارح بحديدة بعد ان يقر السـاحر انه قد مات من عمله * فان قيل فقد جعله بمنزلة شـبه العمد والضرب بالعصا واللطمة التى قد تقتل وقد لا تقتل * قيل له ولم صار بالقتل بالعصا واللطمة اشبه منه بالحديدة فان فرق بينهما من جهة ان هذا سلاح وذاك ليس بسـلاح لزمه فى كل ماليس بسـلاح ان لا يقتص منه ويلزمه حينئذ اعتبار السـلاح دون غيره فى ايجاب القود وقول الشـافعى وان قال مرض منه ولم يمت اقسم اولياؤه لما مات منه مخالف فى النظر لاحكام الجنايات لان من جرح رجلا فلم يزل صاحب فراش حتى مات لزمه حكم جنايته وكان محكوماً بحدوث الموت عند الجراحة ولا يحتاج الى ايمان الاولياء فى موته منها فكذلك يلزمه مثله فى السـاحر اذا اقر ان المسـحور مرض من سحره * فان قيل كذلك نقول فى المريض من الجراحة اذا لم يزل صاحب فراش حتى مات انهم اذا اختلفوا لم يحكم بالقتل حتى يقسم اولياء المجروح * قيل له فينبغى ان تقول مثله لو ضربه بالسيف ووالى بين الضرب حتى قتله من ساعته فقال الجارح مات من علة كانت به قبل الضربة الثانية او قال اخترمه الله تعالى ولم يمت من ضربتى ان تقسم الاولياء وهذا لا يقوله احد وكذلك ما وصفنا * قال ابو بكر قد تكلمنا فى معنى السحر واختلاف الفقهاء بما فيه كفاية فى حكم الساحر ونتكلم الآن فى معانى الآية ومقتضاها فنقول ان قوله تعالى ﴿واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمن﴾ فقد روى فيه عن ابن عباس ان المراد به اليهود الذين كانوا فى زمن سليمان بن داود عليهما السلام وفى زمن النبى صلى الله عليه وسلم وروى مثله عن ابن جريج وابن اسحاق وقال الربيع بن انس والسـدى المراد به اليهود الذين كانوا فى زمن سـليمان وقال بعضهم اراد الجميع من كان منهم فى زمن سليمان ومن كان منهم فى عصر النبى عليه السلام لان متبعى السحر من اليهود لم يزالوا منذ عهد سليمان الى ان بعث الله نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم فوصف الله هؤلاء اليهود الذين لم يقبلوا القرآن ونبذوه وراء ظهورهم مع كفرهم برسول الله صلى الله عليه وسلم بانهم اتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وهو يريد شياطين الجن والانس ومعنى تتلو تخبر وتقرأ وقيل تتبع لان التالى تابع وقوله (على ملك سليمان) قيل فيه على عهده وقيل فيه على ملكه وقيل فيه تكذب عليه لانه اذا كان الخبر كذباً قيل تلا عليه واذا كان صدقا قيل تلا عنه واذا ابهم جاز فيه الامران جميعاً قال الله تعـالى (أم تقولون على الله ما لا تعلمون) وكانت اليهود تضيف السحر الى سليمان وتزعم ان ملكه كان به فبرأه الله تعالى من ذلك ذكر ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير وقتادة وقال محمد بن اسحاق قال بعض احبار اليهود ألا تعجبون من محمد يزعم ان سليمان كان نبياً والله ما كان الا ساحراً فانزل الله تعالى وما كفر سليمان وقيل ان اليهود انما اضافت السحر الى سليمان توصلاً منهم الى قبول الناس

ذلك منهم ولتجوزه عليهم وكذبوا عليه فى ذلك وقيل ان سليمان جمع كتب السحر ودفنها تحت كرسيه اوفى خزانته لئلا يعمل به الناس فلما مات ظهر عليه فقالت الشياطين بهذا كان يتم ملكه وشاع ذلك فى اليهود وقبلته واضافته اليه وجائز ان يكون المراد شياطين الانس وجائز ان يكون الشياطين دفنوا السحر تحت كرسى سليمان فى حياته من غير علمه فلما مات وظهر نسبوه الى سليمان وجائز ان يكون الفاعلون لذلك شياطين الانس استخرجوه بعد موته واوهموا الناس ان سليمان كان فعل ذلك ليوهموهم ويخدعوهم به * قوله تعالى ﴿وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت﴾ قد قرئ بنصب اللام وخفضها فمن قرأها بنصبها جعلهما من الملائكة ومن قرأها بخفضها جعلهما من غير الملائكة وقد روى عن الضحاك انهما كانا علجين من اهل بابل والقراءتان صحيحتان غير متنافيتين لانه جائز ان يكون الله انزل ملكين فى زمن هذين الملكين لاستيلاء السحر عليهما واغترارهما وسائر الناس بقولهما وقبولهم منهما فاذا كان الملكان مأمورين بابلاغهما وتعريفهما وسائر الناس معنى السحر ومخاريق السحرة وكفرها جاز ان تقول فى احدى القراءتين وما انزل على الملكين اللذين هما من الملائكة بان انزل عليهما ذلك وتقول فى القراءة الاخرى وما انزل على الملكين من الناس لان الملكين كانا مأمورين بابلاغهما وتعريفهما كما قال الله تعالى فى خطاب رسوله (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ) وقال فى موضع آخر (قولوا آمنا بالله وما انزل الينا) فاضاف الانزال تارة الى الرسول عليه السلام وتارة الى المرسل اليهم وانما خص الملكين بالذكر وان كانا مأمورين بتعريف الكافة لان العامة كانت تبعاً للملكين فكان ابلغ الاشياء فى تقرير معانى السحر والدلالة على بطلانه تخصيص الملكين به ليتبعهما الناس كما قال لموسى وهارون (اذهبا الى فرعون انه طغى فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر او يخشى) وقد كانا عليهما السلام رسولين الى رعاياه كما ارسلا اليه ولكنه خصه بالمخاطبة لان ذلك انفع فى استدعائه واستدعاء رعيته الى الاسلام وكذلك كتب النبى صلى الله عليه وسلم الى كسرى وقيصر وخصهما بالذكر دون رعاياهما وان كان رسولا الى كافة الناس لما وصفناه من ان الرعية تبع للراعى وكذلك قال عليه السلام فى كتابه لكسرى (امابعد فاسلم تسلم والا فعليك اثم المجوس) وقال لقيصر (اسلم تسلم والا فعليك اثم الاريسين) يعنى انك اذا آمنت تبعتك الرعية وان ابيت لم تستجب الرعية الى الاسلام خوفا منك فهم تبع لك فى الاسلام والكفر فلذلك والله اعلم خص الملكين من اهل بابل بارسال الملكين اليهما كما قال الله تعالى (الله يصطفى من الملئكة رسلاً ومن الناس) * فان قيل فكيف يكون الملائكة مرسلا اليهم ومنزلا عليهم * قيل له هذا جائز شائع لان الله تعالى قد يرسل الملائكة بعضهم الى بعض كما يرسلهم الى الانبياء كثف اجسامهم وجعلهم كهيئة بنى آدم لئلا ينفروا منهم قال الله تعالى (ولوجعلناه ملكاً لجعلناه رجلا) يعنى هيئة الرجل * وقوله تعالى ﴿يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين﴾ معناه والله اعلم ان الله ارسل الملكين ليبينا للناس معانى السحر ويعلموهم انه كفر وكذب وتمويه

لاحقيقة له حتى يجتنبوه كما بين الله على ألسنة رسله سائر المحظورات والمحرمات ليجتنبوه ولا يأتوه فلما كان السحر كفراً وتمويهاً وخداعاً وكان اهل ذلك الزمان قد اغتروا به وصدقوا السحرة فيما ادعوه لانفسهم به بين ذلك للناس على لسان هذين الملكين ليكشفا عنهم غمة الجهل ويزجراهم عن الاغترار به كما قال تعالى (وهديناه النجدين) يعنى والله اعلم بينا سبيل الخير والشر ليجتني الخير ويجتنب الشر وكما قيل لعمر بن الخطاب فلان لايعرف الشر قال اجدر ان يقع فيه ولافرق بين بيان معانى السحر والزجر عنه وبين بيان سائر ضروب الكفر وتحريم الامهات والاخوات وتحريم الزنا والربا وشرب الخمر ونحوه لان الغرض لما بينا فى اجتناب المحظورات والمقبحات كهو فى بيان الخير اذ لايصل الى فعله الابعد العلم به كذلك اجتناب الطاعات والواجبات فمن حيث وجبت وجب بيان الشر ليجتنب اذ لايصل الى تركه واجتنابه الابعد العلم به ومن الناس من يزعم ان قوله ﴿ وما انزل على الملكين ﴾ معناه ان الشياطين كذبوا على ما انزل على الملكين كما كذبوا على سليمان وان السحر الذى يتلوه هؤلاء لم ينزل عليهما وزعم ان قوله تعالى ﴿فيتعلمون منهما﴾ معناه من السحر والكفر لان قوله ﴿ولكن الشياطين كفروا﴾ يتضمن الكفر فرجع الضمير اليهما كقوله تعالى (سيذكر من يخشى ويتجنبها الاشقى) اى يتجنب الاشقى الذكرى قال وقوله ﴿وما يعلمان من احد﴾ معناه ان الملكين لايعلمان ذلك احداً ومع ذلك لايقتصران على ان لايعلماه حتى يبالغا فى نهيه فيقولا ﴿انما نحن فتنة فلا تكفر﴾ والذى حمله على هذا التأويل استنكاره ان ينزل الله على الملكين السحر مع ذمه السحر والساحر وهذا الذى ذهب اليه لايوجب لان المذموم من يعمل بالسحر لا من يبينه للناس ويزجرهم عنه كما ان على كل من علم من الناس معنى السحر ان يبينه لمن لايعلم وينهاه عنه ليجتنبه وهذا من الفروض التى الزمنا اياها الله تعالى اذا رأينا من اختدع به وتموه عليه امره * قوله تعالى ﴿ انما نحن فتنة فلا تكفر ﴾ فان الفتنة مايظهر به حال الشئ فى الخير والشر تقول العرب فتنت الذهب اذا عرضته على النار لتعرف سلامته اوغشه والاختبار كذلك ايضا لان الحال تظهر فتصير كالمخبرة عن نفسها والفتنة العذاب فى غير هذا الموضع ومنه قوله تعالى ﴿ذوقوا فتنتكم﴾ فلما كان الملكان يظهران حقيقة السحر ومعناه قالا انما نحن فتنة وقال قتادة انما نحن فتنة بلاء وهذا سائغ ايضا لان انبياء الله تعالى ورسله فتنة لمن ارسلوا اليهم ليبلوهم ايهم احسن عملا ويجوز ان يريد انا فتنة وبلاء لان من يعلم ذلك منهما يمكنه استعمال ذلك فى الشر ولايؤمن وقوعه فيه فيكون ذلك محنة كسائر العبادات وقولهما فلا تكفر يدل على ان عمل السحر كفر لانهما يعلمانه اياه لئلا يعمل به لانهما علماه ما السحر وكيف الاحتيال ليجتنبه ولئلا يتموه على الناس انه من جنس آيات الانبياء صلوات الله عليهم فيبطل الاستدلال بها وقوله تعالى ﴿ فيتعلمون منهما مايفرقون به بين المرء وزوجه ﴾ يحتمل التفريق من وجهين احدهما ان يعمل به السامع فيكفر فيقع به الفرقة بينه وبين زوجته اذا كانت مسلمة بالردة والوجه الآخر

ان يسعى بينهما بالنميمة والوشاية والبلاغات الكاذبة والاغراء والافساد وتمويه الباطل حتى يظن انه حق فيفارقها * قوله تعالى ﴿ وماهم بضارين به من احد الا باذن الله ﴾ الاذن هنا العلم فيكون اسماً اذا كان مخففاً واذا كان محركا كان مصدراً كما يقول حذر الرجل حذرا فهو حذر فالحذر الاسم والحذر المصدر ويجوز ايضاً ان يكون مما يقال على وجهين كشبه وشبه ومثل ومثل وقيل فيه الا باذن الله اى بتخليته وقال الحسن من شاء الله منعه فلم يضره السحر ومن شاء خلى بينه وبينه فضره * قوله تعالى ﴿ ولقد علموا لمن اشتريه ماله فى الآخرة من خلاق ﴾ قيل معناه من استبدل السحر بدين الله ماله فى الآخرة من خلاق وهو النصيب من الخير وقال الحسن ماله من دين وهذا يدل على ان العمل بالسحر وقبوله كفر وقوله ﴿ ولبئس ماشروا به انفسهم ﴾ قيل باعوا به انفسهم كقول الشاعر

وشريت بردا ليتنى * من بعد برد كنت هامه

يعنى بعته وهذا ايضاً يؤكد ان قبوله والعمل به كفر وكذلك قوله ﴿ ولو انهم آمنوا واتقوا ﴾ يقتضى ذلك ايضاً * قوله تعالى ﴿ ياايها الذين آمنوا لاتقولوا راعنا ﴾ قال قطرب هى كلمة اهل الحجاز على وجه الهزء وقيل ان اليهود كانت تقولها كما قال الله فى موضع آخر (ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا لياً بألسنتهم وطعناً فى الدين) وكانوا يقولون ذلك عن مواطأة بينهم يريدون الهزء كما قال الله تعالى (واذا جاؤك حيوك بما لم يحيك به الله) لانهم كانوا يقولون السام عليك يوهمون بذلك انهم يسلمون عليه فاطلع الله نبيه عليه السلام على ذلك من امرهم ونهى المسلمين ان يقولوا مثله وقوله راعنا وان كان يحتمل المراعاة والانتظار فانه لما احتمل الهزء على النحو الذى كانت اليهود تطلقه نهوا عن اطلاقه لما فيه من احتمال المعنى المحظور اطلاقه وجائز ان يكون الاطلاق مقتضياً لمعنى الهزء وان احتمل الانتظار ومثله موجود فى اللغة الاترى ان اسم الوعد يطلق على الخير والشر قال الله تعالى (النار وعدها الله الذين كفروا) وقال تعالى (ذلك وعد غير مكذوب) ومتى اطلق عقل به الخير دون الشر فكذلك قوله راعنا فيه احتمال الامرين وعند الاطلاق يكون بالهزء اخص منه بالانتظار وهذا يدل على ان كل لفظ احتمل الخير والشر فغير جائز اطلاقه حتى يقيد بما يفيد الخير ويدل على ان الهزء محظور فى الدين وكذلك اللفظ المحتمل له ولغيره هو محظور والله اعلم بمعانى كتابه

باب فى نسخ القرآن بالسنة وذكر وجوه النسخ

قال الله تعالى ﴿ ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ﴾ قال قائلون النسخ هو الازالة وقال آخرون هو الابدال قال الله تعالى (فينسخ الله ما يلقى الشيطان) اى يزيله ويبطله ويبدل مكانه آيات محكمات وقيل هو النقل من قوله (انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) وهذا الاختلاف انما هو فى موضوعه فى اصل اللغة ومهما كان فى اصل اللغة

معناه فانه فى اطلاق الشرع انما هو بيان مدة الحكم والتلاوة والنسخ قد يكون فى التلاوة مع بقاء الحكم ويكون فى الحكم مع بقاء التلاوة دون غيره * قال ابوبكر زعم بعض المتأخرين من غير اهل الفقه انه لا نسخ فى شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وان جميع ما ذكر فيها من النسخ فانما المراد به نسخ شرائع الانبياء المتقدمين كالسبت والصلاة الى المشرق والمغرب قال لان نبينا عليه السلام آخر الانبياء وشريعته ثابتة باقية الى ان تقوم الساعة وقد كان هذا الرجل ذا حظ من البلاغة وكثير من علم اللغة غير محظوظ من علم الفقه واصوله وكان سليم الاعتقاد غير مظنون به غير ظاهر امره ولكنه بعد من التوفيق باظهار هذه المقالة اذ لم يسبقه اليها احد بل قد عقلت الامة سلفها وخلفها من دين الله وشريعته نسخ كثير من شرائعه ونقل ذلك الينا نقلاً لا يرتابون به ولا يجيزون فيه التأويل كما قد عقلت ان فى القرآن عاماً وخاصاً ومحكماً ومتشابهاً فكان دافع وجود النسخ فى القرآن والسنة كدافع خاصه وعامه ومحكمه ومتشابهه اذ كان ورود الجميع ونقله على وجه واحد فارتكب هذا الرجل فى الآى المنسوخة والناسخة وفى احكامها اموراً خرج بها عن اقاويل الامة مع تعسف المعانى واستكراهها وما ادرى ما الذى الجأه الى ذلك واكثر ظنى فيه انه انما اتى به من قلة علمه بنقل الناقلين لذلك واستعمال رأيه فيه من غير معرفة منه بما قد قال السلف فيه ونقلته الامة وكان ممن روى فيه عن النبى صلى الله عليه وسلم من قال فى القرآن برأيه فاصاب فقد اخطأ والله يغفر لنا وله وقد تكلمنا فى اصول الفقه فى وجوه النسخ وما يجوز فيه وما لا يجوز بما يغنى ويكفى * واما ﴿او ننسها﴾ قيل انه من النسيان وننسأها من التأخير يقال نسأت الشئ اخرته والنسيئة الدين المتأخر ومنه قوله تعالى (انما النسئ زيادة فى الكفر) يعنى تأخير الشهور فاذا اريد به النسيان فانما هو ان ينسيهم الله تعالى التلاوة حتى لا يقرؤا ذلك ويكون على احد وجهين اما ان يؤمروا بترك تلاوته فينسوه على الايام وجائز ان ينسوه دفعة ويرفع من اوهامهم ويكون ذلك معجزة للنبى عليه السلام واما معنى قراءة او ننسأها فانما هو بان يؤخرها فلا ينزلها وينزل بدلاً منها ما يقوم مقامها فى المصلحة او يكون اصلح للعباد منها ويحتمل ان يؤخر انزالها الى وقت يأتى فيأتى بدلاً منها لو انزلها فى الوقت المتقدم فيقوم مقامها فى المصلحة واما قوله (نأت بخير منها او مثلها) فانه روى عن ابن عباس وقتادة بخير منها لكم فى التسهيل والتيسير كالامر بان لا يولى واحد من عشرة فى القتال ثم قال (الآن خفف الله عنكم) او مثلها كالامر بالتوجه الى الكعبة بعد ما كان الى البيت المقدس وروى عن الحسن بخير منها فى الوقت فى كثرة الصلاح او مثلها فحصل من اتفاق الجميع ان المراد خير لكم اما فى التخفيف او فى المصلحة ولم يقل احد منهم خير منها فى التلاوة اذ غير جائز ان يقال ان بعض القرآن خير من بعض فى معنى التلاوة والنظم اذ جميعه معجز كلام الله * قال ابوبكر وقد احتج بعض الناس فى امتناع جواز نسخ القرآن بالسنة لان السنة على اى حال كانت لا تكون خيراً من القرآن

وهذا اغفال من قائله من وجوه احدها انه غير جائز ان يكون المراد بخير منها فى التلاوة والنظم لاستواء الناسخ والمنسوخ فى اعجاز النظم والآخر اتفاق السلف على انه لم يرد النظم لان قولهم فيه على احد المعنيين اما التخفيف اوالمصلحة وذلك قد يكون بالسنة كما يكون بالقرآن ولم يقل احد منهم انه اراد التلاوة فدلالة هذه الآية على جواز نسخ القرآن بالسنة اظهر من دلالتها على امتناع جوازه بها وايضاً فان حقيقة ذلك انما تقتضى نسخ التلاوة وليس للحكم فى الآية ذكر لانه قال تعالى (ما ننسخ من آية) والآية انما هى اسم للتلاوة وليس فى نسخ التلاوة ما يوجب نسخ الحكم واذا كان كذلك جاز ان يكون معناه ما ننسخ من تلاوة آية اوننسها نأت بخير منها لكم من محكم من طريق السنة اوغيرها وقد استقصينا القول فى هذه المسئلة فى اصول الفقه بما فيه كفاية فمن ارادها فليطلبها هناك ان شاء الله تعالى
* قوله تعالى ﴿ فاعفوا واصفحوا حتى يأتى الله بأمره ﴾ روى معمر عن قتادة فى هذه الآية قال نسختها (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وحدثنا ابو محمد جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا ابوالفضل جعفر بن محمد بن اليمان قال قرئ على ابى عبيد وانا اسمع قال حدثنا عبدالله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على بن ابى طلحة عن ابن عباس فى قوله تعالى (لست عليهم بمصيطر) وقوله تعالى (وما انت عليهم بجبار) وقوله تعالى (فاعرض عنهم واصفح) وقوله تعالى (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله) قال نسخ هذا كله قوله تعالى (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون) الآية ومثله قوله تعالى (فاعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد الا الحيوة الدنيا) وقوله تعالى (وجادلهم بالتى هى احسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم) وقوله تعالى (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً) يعنى والله اعلم متاركة فهذه الآيات كلها انزلت قبل لزوم فرض القتال وذلك قبل الهجرة وانما كان الغرض الدعاء الى الدين حينئذ بالحجاج والنظر فى معجزات النبى صلى الله عليه سلم وما اظهره الله على يده وان مثله لا يوجد مع غير الانبياء ونحوه قوله تعالى (قل انما اعظكم بواحدة ان تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة) وقوله تعالى (قل أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم) وقوله تعالى (أولم تأتهم بينة ما فى الصحف الاولى فأنى تؤفكون) (أفلا تعقلون) (فأنى تصرفون) ونحوها من الآى التى فيها الامر بالنظر فى امر النبى عليه السلام وما اظهره الله تعالى له من اعلام النبوة والدلائل الدالة على صدقه ثم لما هاجر الى المدينة امره الله تعالى بالقتال بعد قطع العذر فى الحجاج وتقريره عندهم حين استقرت آياته ومعجزاته عند الحاضر والبادى والدانى والقاصى بالمشاهدة والاخبار المستفيضة التى لا يكذب مثلها وسنذكر فرض القتال عند مصيرنا الى الآيات الموجبة له ان شاء الله تعالى * و قوله تعالى ﴿ ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى فى خرابها اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين ﴾ روى

معمرعن قتادة قال هو بخت نصر خرب بيت المقدس واعان على ذلك النصارى وقوله تعالى (اولئك ماكان لهم ان يدخلوها الا خائفين) قال هم النصارى لا يدخلونها الا مسارقة فان قدر عليهم عوقبوا لهم فى الدنيا خزى قال يعطون الجزية عن يدوهم صاغرون وروى ابن ابى نجيح عن مجاهد فى هذه الآية قال هم النصارى خربوا بيت المقدس * قال ابوبكر ماروى فى خبر قتادة يشبه ان يكون غلطا من راويه لانه لاخلاف بين اهل العلم باخبار الاولين ان عهد بخت نصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل والنصارى انما كانوا بعد المسيح واليه ينتمون فكيف يكونون مع بخت نصر فى تخريب بيت المقدس والنصارى انما استفاض دينهم فى الشام والروم فى ايام قسطنطين الملك وكان قبل الاسلام بمائتى سنة وكسور وانما كانوا قبل ذلك صابئين عبدة اوثان وكان من ينتحل النصرانية منهم مغمورين مستخفين باديانهم فيما بينهم ومع ذلك فان النصارى تعتقد من تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود فكيف اعانوا على تخريبه مع اعتقادهم فيه ومن الناس من يقول ان الآية انما هى فى شأن المشركين حيث منعوا المسلمين من ذكر الله فى المسجد الحرام وان سعيهم فى خرابه انما هو منعهم من عمارته بذكر الله وطاعته * قال ابوبكر فى هذه الآية دلالة على منع اهل الذمة دخول المساجد من وجهين احدهما قوله (ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه) والمنع يكون من وجهين احدهما بالقهر والغلبة والآخر الاعتقاد والديانة والحكم لان من اعتقد من جهة الديانة المنع من ذكر الله فى المساجد فجائز ان يقال فيه قد منع مسجدا ان يذكر فيه اسمه فيكون المنع ههنا معناه الحظر كما جائز ان يقال منع الله الكافرين من الكفر والعصاة من المعاصى بان حظرها عليهم واوعدهم على فعلها فلما كان اللفظ منتظما للامرين وجب استعماله على الاحتمالين وقوله ﴿ اولئك ماكان لهم ان يدخلوها الا خائفين ﴾ يدل على ان على المسلمين اخراجهم منها اذا دخلوها لولا ذلك ماكانوا خائفين بدخولها والوجه الثانى قوله (وسعى فى خرابها) وذلك يكون ايضاً من وجهين احدهما ان يخربها بيده والثانى اعتقاده وجوب تخريبها لان دياناتهم تقتضى ذلك وتوجبه ثم عطف عليه قوله (اولئك ماكان لهم ان يدخلوها الا خائفين) وذلك يدل على منعهم منها على ما بينا ويدل على مثل دلالة هذه الآية قوله تعالى (ماكان للمشركين ان يعمروا مساجد الله) وعمارتها تكون من وجهين احدهما بناؤها واصلاحها والثانى حضورها ولزومها كما تقول فلان يعمر مجلس فلان يعنى يحضره ويلزمه وقال النبى عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمان وذلك لقوله عزوجل (انما يعمر مساجد الله من آمن بالله) فجعل حضوره المساجد عمارة لها واصحابنا يجيزون لهم دخول المساجد وسنذكر ذلك فى موضعه ان شاء الله تعالى ومما يدل على انه عام فى سائر المساجد وانه غير مقصور على بيت المقدس خاصة اوالمسجد الحرام خاصة اطلاقه ذلك فى المساجد فلا يخص شئ منه الا بدلالة * فان قيل جائز ان يقال لكل موضع من المسجد مسجد كما يقال لكل موضع من المجلس مجلس فيكون الاسم واقعاً على جملته تارة وعلى كل موضع سجود فيه اخرى

* قيل له لا تنازع بين اهل اللسان انه لا يقال للمسجد الواحد مساجد كما لا يقال انه مسجدان وكما لا يقال للدار الواحدة انهـا دور فثبت ان الاطلاق لا يتناوله وان سمي موضع السجود مسجداً وانما يقـال ذلك مقيدا غير مطلق وحكم الاطلاق فيا يقتضيه ماوصفنا وعلى انك لا تمتنع من اطلاق ذلك في جميع المساجد وانما تريد تخصيصه ببعضها دون بعض وذلك غير مسلم لك بغير دلالة * قوله تعالى ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ روى ابو اشعث السمان عن عاصم بن عبيدالله عن عبدالله بن عامر بن ربيعة عن ابيـه قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليلة مظلمة فلم ندر اين القبلة فصلى كل رجل منا على حياله ثم اصبحنا فذكرنا ذلك للنبي عليه السلام فانزل الله تعالى (فأينما تولوا فثم وجه الله) وروى ايوب بن عتبة عن قيس بن طلق عن ابيـه ان قوماً خرجوا في سفر فصلوا فتاهوا عن القبلة فلما فرغوا تبين لهم انهم كانوا على غير القبلة فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسـلم فقال تمت صلاتكم وروى ابن لهيعة عن بكر بن سـوادة عن رجل سـأل ابن عمر عمن يخطئ القبلة في السـفر ويصلي قال فاينمـا تولوا فثم وجه الله وحدثنا ابو علي الحسين بن علي الحـافظ قال حدثنا محمد بن سليمان الواسـطي قال حدثني احمد بن عبدالله بن الحسن العنبري قال وجدت في كتـاب ابي عبيدالله بن الحسن قال عبدالملك بن ابي سليمان العرزمي عن عطاء بن ابي رباح عن جابر بن عبدالله قال بعث رسـول الله صلى الله عليه وسـلم سريه كنت فيها فاصابتنا ظلمة فلم نعرف القبلة فقالت طائفة منا قد عرفنا القبلة ههنا قبل الشمال فصـلوا وخطوا خطوطا وقالت طـائفة القبلة ههنا قبل الجنوب وخطوا خطوطا فلمـا اصبحنا وطلعت الشمس واصبحت تلك الخطوط لغير القبلة فلما قفلنا من سفرنا سـألنا النبي عليه السـلام عن ذلك فسكت فانزل الله (فأينما تولوا فثم وجه الله) اى حيث كنتم * قال ابوبكر ففي هذه الاخبار ان سبب نزول الآية كان صلاة هؤلاء الذين صلوا لغير القبلة اجتهاداً وروى عن ابن عمر في خبر آخر ان النبي صلى الله عليه وسـلم كان يصلي على راحلته وهو مقبل من مكة نحو المدينـة حيث توجهت وفيه انزلت (فأينما تولوا فثم وجه الله) وروى معمر عن قتادة في قوله (فأينما تولوا فثم وجه الله) قال هي القبلة الاولى ثم نسختها الصلاة الى المسجد الحرام وقيل فيه ان اليهود انكروا تحويل القبلة الى الكعبة بعد ما كان النبي صلى الله عليه وسـلم يصلي الى بيت المقدس فانزل الله ذلك ومن الناس من يقول ان النبي عليه السلام كان مخيرا في ان يصلي الى حيث شـاء وانما كان توجه الى بيت المقدس على وجه الاختيـار لا على وجه الايجـاب حتى امر بالتوجه الى الكعبـة وكان قوله (فأينما تولوا فثم وجه الله) في وقت التخيير قبل الامر بالتوجه الى الكعبة * قال ابوبكر اختلف اهل العلم فيمن صلى في سفر مجتهدا الى جهة ثم تبين انه صـلى لغير القبلة وقال اصحـابنا جميعا والثوري ان وجد من يسأله فيعرفه جهة القبلة فلم يفعل لم تجز صلاته وان لم يجد من يعرفه جهتها فصلاها باجتهاده اجزأته صلاته سواء صلاها مستدبر القبلة او مشرقاً او مغرباً عنها وروى نحو قولنا عن مجاهد

وسعيد بن المسيب وابراهيم وعطاء والشعبى وقال الحسن والزهرى وربيعة وابن ابى سلمة يعيد فى الوقت فاذا فات الوقت لم يعد وهو قول مالك رواه ابن وهب عنه وروى ابو مصعب عنه انما يعيد فى الوقت اذا صلاها مستدبر القبلة او شرق او غرب وان تيامن قليلاً اوتياسر قليلاً فلا اعادة عليه وقال الشافعى من اجتهد فصلى الى المشرق ثم رأى القبلة فى المغرب استأنف فان كانت شرقا ثم راى انه منحرف فتلك جهة واحدة وعليه ان ينحرف ويعتد بما مضى * قال ابوبكر ظاهر الآية يدل على جوازها الى اى جهة صلاها وذلك ان قوله (فأينما تولوا فثم وجه الله) معناه فثم رضوان الله وهو الوجه الذى امرتم بالتوجه اليه كقوله تعالى (انما نطعمكم لوجه الله) يعنى لرضوانه ولما اراده منا وقوله (كل شئ هالك الا وجهه) يعنى ماكان لرضاه وارادته وقد روى فى حديث عامر بن ربيعة وجابر اللذين قدمنا ان الآية فى هذا انزلت * فان قيل روى انها نزلت فى التطوع على الراحلة وروى انها نزلت فى بيان القبلة * قيل له لايمتنع ان يتفق هذه الاحوال كلها فى وقت واحد ويسئل النبى عليه السلام عنها فينزل الله تعالى الآية ويريد بها بيان حكم جميعها ألا ترى انه لو نص على كل واحدة منها بان يقول اذا كنتم عالمين بجهة القبلة ممكنين من التوجه اليها فذلك وجه الله فصلوا اليها واذا كنتم خائفين او فى سفر فالوجه الذى يمكنكم التوجه اليه فهو وجه الله واذا اشتبهت عليكم الجهات فصليتم الى أى جهة كانت فهى وجه الله واذا لم تتناف ارادة جميع ذلك وجب حمل الآية عليه فيكون مراد الله تعالى بها جميع هذه المعانى على الوجه الذى ذكرنا لاسيما وقد نص حديث جابر وعامر بن ربيعة ان الآية نزلت فى المجتهد اذا اخطأ واخبر فيه ان المستدبر للقبلة والمتياسر والمتيامن عنها سواء لان فيه بعضهم صلى الى ناحية الشمال والآخر الى ناحية الجنوب وهاتان جهتان متضادتان ويدل على جوازها ايضاً حديث رواه جماعة عن ابى سعيد مولى بنى هاشم قال حدثنا عبدالله بن جعفر عن عثمان بن محمد عن سعيد المقبرى عن ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مابين المشرق والمغرب قبلة وهذا يقتضى اثبات جميع الجهات قبلة اذ كان قوله مابين المشرق والمغرب كقوله جميع الآفاق الا ترى ان قوله رب المشرق والمغرب انه اراد به جميع الدنيا وكذلك هو فى معقول خطاب الناس متى اريد الاخبار عن جميع الدنيا ذكر المشرق والمغرب فيشمل اللفظ جميعها وايضاً ماذكرنا من قول السلف يوجب ان يكون اجماعاً لظهوره واستفاضته من غير خلاف من احد من نظرائهم عليهم ويدل عليه ايضاً ان من غاب عن مكة فانما صلاته الى الكعبة لاتكون الا عن اجتهاد لان احداً لايوقن بالجهة التى يصلى اليها فى محاذاة الكعبة غير منحرف عنها وصلاة الجميع جائزة اذ لم يكلف غيرها فكذلك المجتهد فى السفر قد ادى فرضه اذ لم يكلف غيرها ومن اوجب الاعادة فانما يلزمه فرضاً آخر وغير جائز الزامه فرضا بغير دلالة فان الزمونا عليه بالثوب يصلى فيه ثم تعلم نجاسته او الماء يتطهر به ثم يعلم انه نجس قيل لهم لافرق بينهم فى ان كلا منهم

قدادى فرضه وانما الزمناه بعدالعلم فرضاً آخر بدلالة قامت عليه ولم تقم دلالة على الزام المجتهد فى جهة القبلة فرضاً آخر لان الصلاة تجوز الى غير جهة القبلة من غير ضرورة وهى صلاة النفل على الراحلة ومعلوم انه لاضرورة به لانه ليس عليه فعلها فلما جازت الى غير القبلة من غير ضرورة فاذا صلى الفرض الى غير جهتها على ماكلف لم يكن عليه عندالتبين غيرها ولما لم تجز الصلاة فى الثوب النجس الالضرورة ولم تجز الطهارة بماء نجس بحال لزمته الاعادة ومن جهة اخرى وهى ان المجتهد بمنزلة صلاة المتيمم اذا عدم الماء فلايلزمه الاعادة لان الجهة التى توجه اليها قدقامت له مقام القبلة كالتيمم قائم مقام الوضوء ولم يوجد للمصلى فى الثوب النجس والمتطهر بماء نجس مايقوم مقام الطهارة فهو بمنزلة المصلى بغير تيمم ولا ماء ويدل على ذلك وهو اصل يرد اليه مسئلتنا صلاة الخائف لغير القبلة ويبنى عليهامن وجهين احدهما انها جهة لم يكلف غيرها فى الحال والثانى قيام هذه الجهة مقام القبلة فلا اعادة عليه كالمتيمم ويدل على ان المراد من قوله تعالى (فثم وجه الله) الصلاة لغير القبلة انه معلوم ان مقدار مساحة الكعبة لايتسع لصلاة الناس الغائبين عنها حتى يكون كل واحد منهم مصلياً لمحاذاتها الا ترى ان الجامع مساحته اضعاف مساحة الكعبة وليس جميع من يصلى فيه محاذيا لسمتها وقد اجيزت صلاة الجميع فثبت انهم انما كلفوا التوجه الى الجهة التى هى فى ظنهم انها محاذية الكعبة لامحاذاتها بعينها وهذا يدل على ان كل جهة قداقيمت مقام جهة الكعبة فى حال العذر * فان قيل انما جازت صلاة الجميع فى الاصل الذى ذكرت لان كل واحد منهم يجوز ان يكون هو المحاذى للكعبة دون من بعد منه ولم يظهر فى الثانى توجهه الى غير جهة الكعبة فاجزأته صلاته من اجل ذلك وليست هذه نظير مسئلتنا من قبل ان المجتهد فى مسئلتنا قد تبين انه صلى الى غيرها * قيل له لوكان هذا الاعتبار سائغاً فى الفرق بينهما لوجب ان لاتجيز صلاة الجميع لانه اذاكان محاذاة الكعبة مقدار عشرين ذراعاً اذاكان مسامتها ثم قد رأينا اهل الشرق والغرب قداجزأتهم صلاتهم مع العلم بان الذين حاذوها هم القليل الذين يقصر عددهم عن النسبة الى الجميع لقلتهم وجائز مع ذلك ان يكون ليس فيهم من يحاذى الكعبة حين لم يغادرها ثم أجزأت صلاة الجميع ولم يعتبر حكم الاعم الاكثر مع تعلق الاحكام فى الاصول بالاعم الاكثر ألا ترى ان الحكم فى كل من فى دار الاسلام ودار الحرب يتعلق بالاعم الاكثر دون الاخص الاقل حتى صار من فى دار الاسلام محظوراً قتله مع العلم بان فيها من يستحق القتل من مرتد وملحد وحربى ومن فى دار الحرب يستباح قتله مع مافيها من مسلم تاجر اواسير وكذلك سائر الاصول على هذا المنهاج يجرى حكمها ولم يكن للاكثر الاعم حكم فى بطلان الصلاة مع العلم بانهم على غير محاذاة الكعبة ثبت ان الذى كلف كل واحد منهم فى وقته هو ماعنده انه جهة الكعبة وفى اجتهاده فى الحال التى يسوغ الاجتهاد فيها وان لا اعادة على واحد منهم فى الثانى * فان قيل فانت توجب الاعادة على من صلى باجتهاده مع امكان المسئلة عنها اذا تبين له خلافها * قيل له ليس هذا موضع الاجتهاد مع وجود من يسئله عنها

وانما اجزنا فيما وصفنا صلاة من اجتهد فى الحال التى يسوغ الاجتهاد فيها واذا وجد من يسئله عن جهة الكعبة لم يكلف فعل الصلاة باجتهاده وانما كلف المسئلة عنها ويدل على ما ذكرنا انه معلوم انه من غاب عن حضرة النبي عليه السلام فانما يؤدى فرضه باجتهاده مع تجويزه ان يكون ذلك الفرض فيه نسخ وقد ثبت ان اهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس فاتاهم آت فاخبرهم ان القبلة قد حولت فاستداروا فى صلاتهم الى الكعبة وقد كانوا قبل ذلك مستدبرين لها لان من استقبل بيت المقدس وهو بالمدينة فهو مستدبر للكعبة ثم لم يؤمروا بالاعادة حين فعلوا بعض الصلاة الى بيت المقدس مع ورود النسخ اذ الاغلب انهم ابتدأوا الصلاة بعد النسخ لان النسخ نزل على النبي صلى الله عليه وسلم وهو بالمدينة ثم سار الخبر الى قبا بعد النسخ وبينهما نحو فرسخ فهذا يدل على ان ابتداء صلاتهم كان بعد النسخ لامتناع ان يطول مكثهم فى الصلاة هذه المدة ولو كان ابتداؤها قبل النسخ كانت دلالته قائمة لانهم فعلوا بعض الصلاة الى بيت المقدس بعد النسخ * فان قيل انما جاز ذلك لانهم ابتدأوها قبل النسخ وكان ذلك فرضهم ولم يكن عليهم فرض غيره * قيل له وكذلك المجتهد فرضه ما اداه اليه اجتهاده ليس عليه فرض غيره * فان قيل اذا تبين انه صلى الى غير الكعبة كان بمنزلة من اجتهد فى حكم حادثة ثم وجد النص فيه فيبطل اجتهاده مع النص * قيل له ليس هذا كما ظننت لان النص فى جهة الكعبة انما هو فى حال معاينتها او العلم بها وليست للصلاة جهة واحدة يتوجه اليها المصلى بل سائر الجهات للمصلين على حسب اختلاف احوالهم فمن شاهد الكعبة او علم بها وهو غائب عنها ففرضه الجهة التى يمكنه التوجه اليها وليست الكعبة جهة فرضه ومن اشتبهت عليه الجهة ففرضه ما اداه اليه اجتهاده فقولك انه صار من الاجتهاد الى النص خطأ لان جهة الكعبة لم تكن فرضه فى حال الاجتهاد وانما النص فى حال امكان التوجه اليها والعلم بها وايضاً فقد كان له الاجتهاد مع العلم بالكعبة والجهل بجهتها فلو كان بمنزلة النص لما ساغ الاجتهاد مع العلم بان لله تعالى نصا على الحكم كما لا يسوغ الاجتهاد مع العلم بان لله تعالى نصاً على الحكم فى حادثة * وقوله تعالى ﴿وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل له ما فى السموات والارض﴾ قال ابوبكر فيه دلالة على ان ملك الانسان لا يبقى على ولده لانه نفى الولد باثبات الملك بقوله تعالى (بل له ما فى السموات والارض) يعنى ملكه وليس بولده وهو نظير قوله (وما ينبغى للرحمن ان يتخذ ولداً ان كل من فى السموات والارض الا آتى الرحمن عبداً) فاقتضى ذلك عتق ولده عليه اذا ملكه وقد حكم النبي صلى الله عليه وسلم بمثل ذلك فى الوالد اذا ملكه ولده فقال عليه السلام (لا يجزى ولد والده الا ان يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه) فدلت الآية على عتق الولد اذا ملكه ابوه واقتضى خبر النبي صلى الله عليه وسلم عتق الوالد اذا ملكه ولده وقال بعض الجهال اذا ملك اباه لم يعتق عليه حتى يعتقه لقوله فيشتريه فيعتقه وهذا يقتضى عتقا مستأنفاً بعد الملك فجهل حكم اللفظ فى اللغة والعرف جميعاً لان المعقول منه فيشتريه فيعتقه بالشرى اذ قد افاد

ان شراه موجب لعتقه وهذا كقول النبي صلى الله عليه وسلم (الناس غاديان فبائع نفسه فموبقها ومشترٍ نفسه فمعتقها) يريد انه معتقها بالشرى لا باستئناف عتق بعده * قوله تعالى ﴿واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فأتمهن﴾ اختلف المفسرون فقال ابن عباس ابتلاه بالمناسك وقال الحسن ابتلاه بقتل ولده والكواكب وروى طاوس عن ابن عباس قال ابتلاه بالطهارة خمس في الرأس وخمس في الجسد فالخمسة في الرأس قص الشارب والمضمضة والاستنشاق والسواك وفرق الرأس وفي الجسد تقليم الاظفار وحلق العانة والختان ونتف الابط وغسل اثر الغائط والبول بالماء وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عشر من الفطرة [١] وذكر هذه الاشياء الا انه قال مكان الفرق اعفاء اللحية ولم يذكر فيه تأويل الآية ورواه عمار وعائشة وابو هريرة على اختلاف منهم في الزيادة والنقصان كرهت الاطالة بذكر اسانيدها وسياقة الفاظها اذ هي المشهورة وقد نقلها الناس قولا وعملاً وعرفوها من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذكر فيه من تأويل الآية مع ماقدمنا من اختلاف السلف فيه فجائز ان يكون الله تعالى ابتلى ابراهيم بذلك كله ويكون مراد الآية جميعه وان ابراهيم عليه السلام اتم ذلك كله ووفى به وقام به على حسب ما امره الله تعالى به من غير نقصان لان ضد الاتمام النقص وقد اخبر الله باتمامهن وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان العشر الخصال في الرأس والجسد من الفطرة فجائز ان يكون فيها مقتدياً بابراهيم عليه السلام بقوله تعالى (ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفاً) وبقوله (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وهذه الخصال قد ثبتت من سنة ابراهيم عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم وهي تقتضي ان يكون التنظيف ونفي الاقذار والاوساخ عن الابدان والثياب مأموراً بها ألا ترى ان الله تعالى لما حظر ازالة التفث والشعر في الاحرام امر به عند الاحلال بقوله (ثم ليقضوا تفثهم) ومن نحو ذلك ما روى عن النبي عليه السلام في غسل يوم الجمعة ان يستاك وان يمس من طيب اهله فهذه كلها خصال مستحسنة في العقول محمودة مستحبة في الاخلاق والعادات وقد اكدها التوقيف من الرسول صلى الله عليه وسلم وقد حدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن عمر بن حيان التمار قال حدثنا ابو الوليد وعبد الرحمن بن المبارك قال حدثنا قريش بن حيان العجلي قال حدثنا سليمان فروخ ابو واصل قال اتيت ابا ايوب فصافحته فرأى في اظفاري طولاً فقال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم يسئله عن خبر السماء فقال (يجئ احدكم يسئل عن خبر السماء واظفاره كأنها اظفار الطير يجتمع فيها الجنابة والتفث) وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا احمد بن سهل بن ايوب قال حدثنا عبد الملك بن مروان الحذاء قال حدثنا الضحاك بن زيد الاهوازي عن اسماعيل بن خالد عن قيس بن ابي حازم عن عبد الله بن مسعود قال قلنا يا رسول الله انك تهم [٢] قال (ومالي لا اهم ورفغ احدكم بين اظفاره وانامله) وقد روى عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقلم اظفاره ويقص شاربه يوم الجمعة قبل ان يروح الى الجمعة وحدثنا محمد بن بكر البصري قال

[١] قوله «من الفطرة» اى من سنة الانبياء التي امرنا ان نقتدى بهم فيها هكذا في النهاية «لمصححه»

مطلب في الحث على نظافة البدن والثياب

[٢] قوله «انك تهم» مضارع وهم بمعنى غلط وفي رواية اخرى «انك لتوهم» بمعنى تغلط وقوله «رفغ احدكم» الرفغ بالضم والفتح واحد الارفاغ وهي اصول المغابن كالآباط وغيرها من مطاوى الاعضاء وما يجتمع فيها من الوسخ والعرق واراد بالرفغ ههنا وسخ الظفر كما في النهاية «لمصححه»

حدثنا ابوداود قال حدثنا عثمان بن ابى شيبة عن وكيع عن الاوزاعى عن حسان عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبدالله قال اتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى رجلاً شعثاً قد تفرق شعره فقال اما كان يجد هذا مايسكن به شعره ورأى رجلا آخر عليه ثياب وسخة فقال اما كان يجد هذا مايغسل به ثوبه حدثنا عبدالباقى قال حدثنا حسين بن اسحق قال حدثنا محمد بن عقبة السدوسى قال حدثنا ابوامية بن يعلى قال حدثنا هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت خمس لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم يدعهن فى سفر ولا حضر المرآة والمكحلة والمشط والمدرى والسواك وقد روى انه وقت فى ذلك اربعين يوماً حدثنا عبدالباقى قال حدثنا الحسين بن المثنى عن معاذ قال حدثنا مسلم بن ابراهيم قال حدثنا صدقة الدقيق قال حدثنا ابوعمران الجونى عن انس بن مالك قال وقت لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حلق العانة وقص الشارب ونتف الابط اربعين يوماً وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يتنور حدثنا عبدالباقى قال حدثنا ادريس الحداد قال حدثنا عاصم بن على قال حدثنا كامل بن العلاء قال حدثنا حبيب بن ابى ثابت عن ام سلمة قالت كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا اطلى ولى مغابنه بيده حدثنا عبدالباقى حدثنا مطير حدثنا ابراهيم بن المنذر حدثنا معن بن عيسى عمن حدثه عن ابن ابى نجيح عن مجاهد عن ابن عباس قال اطلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فطلاه رجل فستر عورته بثوب وطلى الرجل سائر جسده فلما فرغ قال له النبى عليه السلام اخرج عنى ثم طلى النبى صلى الله عليه وسلم عورته بيده وقد روى حبيب بن ابى ثابت عن انس قال كان النبى صلى الله عليه وسلم لا يتنور فاذا كثر شعره حلقه وهذا يحتمل ان يريد به ان عادته كانت الحلق وان ذلك كان الاكثر الاعم ليصح الحديثان واما ما ذكر من توقيت الاربعين فى الحديث المتقدم فجائز ان تكون الرخصة فى التأخير مقدرة بذلك وان تأخيرها الى ما بعد الاربعين محظور يستحق فاعله اللوم لمخالفة السنة لا سيما فى قص الشارب وقص الاظفار * قال ابوبكر ذكر ابوجعفر الطحاوى ان مذهب ابى حنيفة وزفر وابى يوسف ومحمد فى شعر الرأس والشارب ان الاحفاء افضل من التقصير عنه وان كان معه حلق بعض الشعر قال وقال ابن الهيثم عن مالك احفاء الشارب عندى مثلة قال مالك وتفسير حديث النبى صلى الله عليه وسلم فى احفاء الشارب الاطار وكان يكره ان يؤخذ من اعلاه وانما كان يوسع فى الاطار منه فقط وذكر عنه اشهب قال وسألت مالكا عمن احفى شاربه قال ارى ان يوجع ضرباً ليس حديث النبى صلى الله عليه وسلم فى الاحفاء كان يقول ليس يبدى [١] حرف الشفتين الاطار ثم قال لم يحلق شاربه هذه بدع تظهر فى الناس كان عمر اذا حزبه امر نفخ فجعل يفتل شاربه وسئل الاوزاعى عن الرجل يحلق رأسه فقال اما فى الحضر لا يعرف الا فى يوم النحر وهو فى العرف وكان عبدة بن ابى لبابة يذكر فيه فضلاً عظيماً وقال الليث لا احب ان يحلق احد شاربه حتى يبدو الجلد واكرهه

قوله المدرى هو شئ يعمل من حديد او خشب على شكل سن من اسنان المشط واطول منه يسرح به الشعر المتلبد ويحك به الرأس . كذا فى النهاية

[١] قوله «ليس يبدى» هكذا فى جميع النسخ التى بايدينا لكن الصواب حذف ليس وهو صريح كلام القرطبى فى نقله كلام الامام مالك «لمصححه»

ولكن يقص الذى على طرف الشارب واكره ان يكون طويل الشارب وقال اسحق بن ابى اسرائيل سألت عبدالمجيد بن عبدالعزيز بن ابى داود عن حلق الرأس فقال اما بمكة فلابأس به لانه بلد الحلق واما فى غيره من البلدان فلا قال ابوجعفر ولم نجد فى ذلك عن الشافعى شيأ منصوصاً واصحابه الذين رأيناهم المزنى والربيع كانا يحفيان شواربهما فدل على انهما اخذا ذلك عن الشافعى وقد روت عائشة وابوهريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم الفطرة عشرة منها قص الشارب وروى المغيرة بن شعبة ان النبى صلى الله عليه وسلم اخذ من شواربه على سواك وهذا جائز مباح وان كان غيره افضل وجائز ان يكون فعله لعدم آلة الاحفاء فى الوقت وروى عكرمة عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجز شاربه وهذا يحتمل الاحفاء وروى عبدالله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال (احفوا الشارب واعفوا اللحى) وروى العلاء بن عبدالرحمن عن ابيه عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال (جزوا الشوارب وارخوا اللحى) وهذا يحتمل الاحفاء ايضاً وروى عمر بن سلمة عن ابيه عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال (احفوا الشوارب واعفوا اللحى) وهذا يدل على ان مراده بالخبر الاول الاحفاء والاحفاء يقتضى ظهور الجلد بازالة الشعر كما يقال رجل حاف اذا لم يكن فى رجله شئ ويقال حفيت رجله وحفيت الدابة اذا اصاب اسفل رجلها وهن من الحفا قال وروى عن ابى سعيد الخدرى وابى اسيد ورافع بن خديج وسهل بن سعد وعبدالله بن عمر وجابر بن عبدالله وابى هريرة انهم كانوا يحفون شواربهم وقال ابراهيم بن محمد بن خطاب رأيت ابن عمر يحلق شاربه كانه ينتفه وقال بعضهم حتى يرى بياض الجلد * قال ابوبكر ولما كان التقصير مسنونا فى الشارب عند الجميع كان الحلق افضل قال النبى عليه السلام رحم الله المحلقين ثلاثا ودعا للمقصرين مرة فجعل حلق الرأس افضل من التقصير وما احتج به مالك ان عمر كان يفتل شاربه اذا غضب فجائز ان يكون كان يتركه حتى يمكن فتله ثم يحلقه كما ترى كثيرا من الناس يفعله * وقوله تعالى ﴿ انى جاعلك للناس اماماً ﴾ فان الامام من يؤتم به فى امور الدين من طريق النبوة وكذلك سائر الانبياء ائمة عليهم السلام لما الزم الله تعالى الناس من اتباعهم والائتمام بهم فى امور دينهم فالخلفاء أئمة لانهم رتبوا فى المحل الذى يلزم الناس اتباعهم وقبول قولهم واحكامهم والقضاة والفقهاء أئمة ايضاً ولهذا المعنى الذى يصلى بالناس يسمى اماماً لان من دخل فى صلاته لزمه الاتباع له والائتمام به وقال النبى صلى الله عليه وسلم (انما جعل الامام اماماً ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا) وقال (لاتختلفوا على امامكم) فثبت بذلك ان اسم الامامة مستحق لمن يلزم اتباعه والاقتداء به فى امور الدين اوفى شئ منها وقد يسمى بذلك من يؤتم به فى الباطل الا ان الاطلاق لايتناوله قال الله تعالى (وجعلناهم أئمة يدعون الى النار) فسموا ائمة لانهم انزلوهم بمنزلة من يقتدى بهم فى امور الدين وان لم يكونوا أئمة يجب الاقتداء بهم كما قال الله تعالى (فما اغنت عنهم آلهتهم التى يدعون) وقال (وانظر الى الهك الذى ظلت عليه عاكفا) يعنى فى زعمك

واعتقادك وقال النبي عليه السلام (اخوف ماا خاف على امتى ائمة مضلون) والاطلاق انما يتناول من يجب الائتمام به فى دين الله تعالى وفى الحق والهدى ألا ترى ان قوله تعالى (انى جاعلك للناس اماماً) قد افاد ذلك من غير تقييد وانه لما ذكر ائمة الضلال قيده بقوله يدعون الى النار واذا ثبت ان اسم الامامة يتناول ماذكرناه فالانبياء عليهم السلام فى اعلى رتبة الامامة ثم الخلفاء الراشدون بعد ذلك ثم العلماء والقضاة العدول ومن الزم الله تعالى الاقتداء بهم ثم الامامة فى الصلاة ونحوها فاخبر الله تعالى فى هذه الآية عن ابراهيم عليه السلام انه جاعله للناس اماماً وان ابراهيم سأله ان يجعل من ولده ائمة بقوله ﴿ومن ذريتى﴾ لانه عطف على الاول فكان بمنزلة واجعل من ذريتى ائمة ويحتمل ان يريد بقوله ومن ذريتى مسئلته تعريفه هل يكون من ذريتى ائمة فقال تعالى فى جوابه ﴿لا ينال عهدى الظالمين﴾ فحوى ذلك معنيين انه سيجعل من ذريته ائمة اما على وجه تعريفه ماسأله ان يعرفه اياه واما على وجه اجابته الى ماسأل لذريته اذا كان قوله ومن ذريتى مسألته ان يجعل من ذريته ائمة وجائز ان يكون اراد الامرين جميعاً وهو مسئلته ان يجعل من ذريته ائمة وان يعرفه ذلك وانه اجابة الى مسئلته لانه لو لم يكن منه اجابة الى مسئلته لقال ليس فى ذريتك ائمة اوقال لاينال عهدى من ذريتك احد فلما قال (لاينال عهدى الظالمين) دل على ان الاجابة قد وقعت له فى ان فى ذريته ائمة ثم قال (لا ينال عهدى الظالمين) فاخبر ان الظالمين من ذريته لايكونون ائمة ولا يجعلهم موضع الاقتداء بهم وقد روى عن السدى فى قوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) انه النبوة وعن مجاهد انه اراد ان الظالم لا يكون اماماً وعن ابن عباس انه قال لايلزم الوفاء بعهد الظالم فاذا عقد عليك فى ظلم فانقضه وقال الحسن ليس لهم عند الله عهد يعطيهم عليه خيراً فى الآخرة * قال ابوبكر جميع ماروى من هذه المعانى يحتمله اللفظ وجائز ان يكون جميعه مراد الله تعالى وهو محمول على ذلك عندنا فلا يجوز ان يكون الظالم نبياً ولا خليفة لنبى ولا قاضياً ولا من يلزم الناس قبول قوله فى امور الدين من مفت اوشاهد اومخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم خبراً فقد افادت الآية ان شرط جميع من كان فى محل الائتمام به فى امر الدين العدالة والصلاح وهذا يدل ايضاً على ان ائمة الصلاة ينبغى ان يكونوا صالحين غير فساق ولا ظالمين لدلالة الآية على شرط العدالة لمن نصب منصب الائتمام به فى امور الدين لان عهد الله هو اوامره فلم يجعل قبوله عن الظالمين منهم وهو ما اودعهم من امور دينه واجاز قولهم فيه وامر الناس بقبوله منهم والاقتداء بهم فيه الا ترى الى قوله تعالى (ألم اعهد اليكم يابنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين) يعنى اقدم اليكم الامر به وقال تعالى (الذين قالوا ان الله عهد الينا) ومنه عهد الخلفاء الى امرائهم وقضاتهم انما هو ما يتقدم به اليهم ليحملوا الناس عليه ويحكموا به فيهم وذلك لان عهد الله اذا كان انما هو اوامره لم يخل قوله (لاينال عهدى الظالمين) من ان يريد ان الظالمين غير مأمورين او ان الظالمين لايجوز ان يكونوا بمحل من يقبل منهم اوامر الله تعالى واحكامه ولا يؤمنون عليها فلما بطل الوجه الاول

لاتفاق المسلمين على ان اوامر الله تعالى لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم وانهم انما استحقوا سمة الظلم لتركهم اوامر الله ثبت الوجه الآخر وهو انهم غير مؤتمنين على اوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون ائمة فى الدين فثبت بدلالة هذه الآية بطلان امامة الفاسق وانه لا يكون خليفة وان من نصب نفسه فى هذا المنصب وهو فاسق لم يلزم الناس اتباعه ولا طاعته وكذلك قال النبى عليه السلام (لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق) ودل ايضاً على ان الفاسق لا يكون حاكماً وان احكامه لا تنفذ اذا ولى الحكم وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره اذا اخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم ولا فتياه اذا كان مفتياً وانه لا يقدم للصلاة وان كان لو قدم واقتدى به مقتد كانت صلاته ماضية فقد حوى قوله (لا ينال عهدى الظالمين) هذه المعانى كلها ومن الناس من يظن ان مذهب ابى حنيفة تجويز امامة الفاسق وخلافته وانه يفرق بينه وبين الحاكم فلا يجيز حكمه وذكر ذلك عن بعض المتكلمين وهو المسمى زرقان وقد كذب فى ذلك وقال بالباطل وليس هو ايضاً ممن تقبل حكايته ولا فرق عند ابى حنيفة بين القاضى وبين الخليفة فى ان شرط كل واحد منهما العدالة وان الفاسق لا يكون خليفة ولا يكون حاكماً كما لا تقبل شهادته ولا خبره لو روى خبراً عن النبى عليه السلام وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة واحكامه غير نافذة وكيف يجوز ان يدعى ذلك على ابى حنيفة وقد اكرهه ابن هبيرة فى ايام بنى امية على القضاء وضربه فامتنع من ذلك وحبس فلج ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم اسواطاً فلما خيف عليه قال له الفقهاء فتول شيأً من اعماله اى شئ كان حتى يزول عنك هذا الضرب فتولى له عد احمال التبن الذى يدخل فخلاه ثم دعاه المنصور الى مثل ذلك فابى فحبسه حتى عد له اللبن الذى كان يضرب لسور مدينة بغداد وكان مذهبه مشهوراً فى قتال الظلمة وائمة الجور ولذلك قال الاوزاعى احتملنا اباحنيفة على كل شئ حتى جاءنا بالسيف يعنى قتال الظلمة فلم نحتمله وكان من قوله وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض بالقول فان لم يؤتمر له فبالسيف على ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم وسأله ابراهيم الصائغ وكان من فقهاء اهل خراسان ورواة الاخبار ونساكهم عن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فقال هو فرض وحدثه بحديث عن عكرمة عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم قال (افضل الشهداء حمزة بن عبدالمطلب ورجل قام الى امام جائر فامره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتل) فرجع ابراهيم الى مرو وقام الى ابى مسلم صاحب الدولة فامره ونهاه وانكر عليه ظلمه وسفكه الدماء بغير حق فاحتمله مراراً ثم قتله وقضيته فى امر زيد بن على مشهورة وفى حمله المال اليه وفتياه الناس سراً فى وجوب نصرته والقتال معه وكذلك امره مع محمد وابراهيم ابنى عبدالله بن حسن وقال لابى اسحق الفزارى حين قال له لم اشرت على اخى بالخروج مع ابراهيم حتى قتل قال مخرج اخيك احب الى من مخرجك وكان ابواسحق قد خرج الى البصرة وهذا انما انكره عليه اغمار اصحاب الحديث الذين بهم

فقد الامر بالمعروف والنهى عن المنكر حتى تغلب الظالمون على امور الاسلام فمن كان هذا
مذهبه فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كيف يرى امامة الفاسق فانما جاء غلط
من غلط فى ذلك ان لم يكن تعمد الكذب من جهة قوله وقول سائر من يعرف قوله
من العراقيين ان القاضى اذا كان عدلاً فى نفسه فولى القضاء من قبل امام جائر ان احكامه
نافذة وقضاياه صحيحة وان الصلاة خلفهم جائزة مع كونهم فساقاً وظلمة وهذا مذهب
صحيح ولا دلالة فيه على ان من مذهبه تجويز امامة الفاسق وذلك لان القاضى اذا كان
عدلا فانما يكون قاضياً بان يمكنه تنفيذ الاحكام وكانت له يد وقدرة على من امتنع من قبول
احكامه حتى يجبره عليها ولا اعتبار فى ذلك بمن ولاه لان الذى ولاه انما هو بمنزلة سائر
اعوانه وليس شرط اعوان القاضى ان يكونوا عدولا ألا ترى ان اهل بلد لا سلطان عليهم
لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا اعواناً له على من امتنع
من قبول احكامه لكان قضاؤه نافذاً وان لم يكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان وعلى هذا
تولى شريح وقضاة التابعين القضاء من قبل بنى امية وقد كان شريح قاضياً بالكوفة
الى ايام الحجاج ولم يكن فى العرب ولا آل مروان اظلم ولا اكفر ولا افجر من عبد الملك
ولم يكن فى عماله اكفر ولا اظلم ولا افجر من الحجاج وكان عبد الملك اول من قطع ألسنة الناس
فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر صعد المنبر فقال انى والله ما انا بالخليفة المستضعف يعنى عثمان
ولا بالخليفة المصانع يعنى معاوية وانكم تأمروننا باشياء تنسونها فى انفسكم والله لا يأمرنى
احد بعد مقامى هذا بتقوى الله الاضربت عنقه وكانوا يأخذون الارزاق من بيوت اموالهم
وقد كان المختار الكذاب يبعث الى ابن عباس ومحمد بن الحنفية وابن عمر باموال فيقبلونها
وذكر محمد بن عجلان عن القعقاع قال كتب عبد العزيز بن مروان الى ابن عمر ارفع
الى حوائجك فكتب اليه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان اليد العليا خير من اليد السفلى
واحسب ان اليد العليا يد المعطى وان اليد السفلى يد الآخذ وانى لست سائلك شيأ ولا رادا
عليك رزقا رزقنيه الله منك والسلام وقد كان الحسن وسعيد بن جبير والشعبى وسائر التابعين
يأخذون ارزاقهم من ايدى هؤلاء الظلمة لا على انهم كانوا يتولونهم ولا يرون امامتهم
وانما كانوا يأخذونها على انها حقوق لهم فى ايدى قوم فجرة وكيف يكون ذلك على وجه
موالاتهم وقد ضربوا وجه الحجاج بالسيف وخرج عليه من القراء اربعة آلاف رجل هم خيار
التابعين وفقهاؤهم فقاتلوه مع عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث بالاهواز ثم بالبصرة ثم بدير الجماجم
من ناحية الفرات بقرب الكوفة وهم خالعون لعبد الملك بن مروان لاعنون لهم متبرؤن منهم
وكذلك كان سبيل من قبلهم مع معاوية حين تغلب على الامر بعد قتل على عليه السلام وقد كان
الحسن والحسين يأخذان العطاء وكذلك من كان فى ذلك العصر من الصحابة وهم غير
متولين له بل متبرؤن منه على السبيل التى كان عليها على عليه السلام الى ان توفاه الله تعالى
الى جنته ورضوانه فليس اذا فى ولاية القضاء من قبلهم ولا اخذ العطاء منهم دلالة على توليتهم

واعتقاد امامتهم * وربما احتج بعض اغبياء الرفضة بقوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) فى رد امامة ابى بكر رضى الله عنه وعمر رضى الله عنه لانهما كانا ظالمين حين كانا مشركين فى الجاهلية وهذا جهل مفرط لان هذه السمة انما تلحق من كان مقيماً على الظلم فاما التائب منه فهذه السمة زائلة عنه فلا جائز ان يتعلق به حكم لان الحكم اذا كان معلقاً بصفة فزالت الصفة زال الحكم وصفة الظلم صفة ذم فانما يلحقه ما دام مقيما عليه فاذا زال عنه زالت الصفة عنه كذلك يزول عنه الحكم الذى علق به من نفى نيل العهد فى قوله تعالى (لاينال عهدى الظالمين) الا ترى ان قوله تعالى (ولا تركنوا الى الذين ظلموا) انما هو نهى عن الركون اليهم ما اقاموا على الظلم وكذلك قوله تعالى (ماعلى المحسنين من سبيل) انما هو ما اقاموا على الاحسان فقوله (لاينال عهدى الظالمين) لم ينف به العهد عمن تاب عن ظلمه لانه فى هذه الحالة لايسمى ظالماً كما لا يسمى من تاب من الكفر كافراً ومن تاب من الفسق فاسقا وانما يقال كان كافراً وكان فاسقاً وكان ظالماً والله تعالى لم يقل لاينال عهدى من كان ظالما وانما نفى ذلك عمن كان موسوما بسمة الظالم والاسم لازم له باق عليه * قوله تعالى ﴿ واذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً ﴾ اما البيت فانه يريد بيت الله الحرام واكتفى بذكر البيت مطلقا لدخول الالف واللام عليه اذ كانا يدخلان لتعريف المعهود او الجنس وقد علم المخاطبون انه لم يرد الجنس فانصرف الى المعهود عندهم وهو الكعبة وقوله (مثابة للناس) روى عن الحسن ان معناه انهم يثوبون اليه فى كل عام وعن ابن عباس ومجاهد انه لا ينصرف عنه احد وهو يرى انه قد قضى وطراً منه فهم يعودون اليه وقيل فيه انهم يحجون اليه فيثابون عليه * قال ابوبكر قال اهل اللغة اصله من ثاب يثوب مثابة وثوابا اذا رجع قال بعضهم انما ادخل الهاء عليه للمبالغة لما كثر من يثوب اليه كما يقال نسابة وعلامة وسيارة وقال الفراء هو كما قيل المقامة والمقام واذا كان اللفظ محتملا لما تأوله السلف من رجوع الناس اليه فى كل عام ومن قول من قال انه لا ينصرف عنه احد الا وهو يحب العود اليه ومن انهم يحجون اليه فيثابون فجائز ان يكون المراد ذلك كله ويشهد لقول من قال انهم يحبون العود اليه بعد الانصراف قوله تعالى (فاجعل أفئدة من الناس تهوى اليهم) وقد نص هذا اللفظ على فعل الطواف اذ كان البيت مقصوداً ومثابة للطواف ولا دلالة فيه على وجوبه وانما يدل على انه يستحق الثواب بفعله وربما احتج موجبو العمرة بهذه الآية فقالوا اذا كان الله تعالى قد جعله مثابة للناس يعودون اليه مرة بعد اخرى فقد اقتضى العود اليه للعمرة بعد الحج وليس هذا بشئ لانه ليس فى اللفظ دليل الايجاب وانما فيه انه جعل لهم العود اليه ووعدهم الثواب عليه وهذا انما يقتضى الندب لا الايجاب الا ترى ان القائل لك ان تعتمر ولك ان تصلى لا دلالة فيه على الوجوب وعلى انه لم يخصص العود اليه بالعمرة دون الحج ومع ذلك فان الحج فيه طواف القدوم وطواف الزيارة وطواف الصدر ويحصل بذلك كله العود اليه مرة بعد اخرى فاذا فعل

ذلك فقد قضى عهدةاللفظ فلا دلالة فيه اذا على وجوب العمرة * واما قوله تعالى (وأمناً) فانه وصف البيت بالامن والمراد جميع الحرم كما قال الله تعالى (هدياً بالغ الكعبة) والمراد الحرم لا الكعبة نفسها لانه لايذبح فى الكعبة ولا فى المسجد وكقوله (والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد) قال ابن عباس وذلك ان الحرم كله مسجد وكقوله تعالى (انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا) والمراد والله اعلم منعهم من الحج وحضورهم مواضع النسك ألا ترى الى قوله عليه السلام حين بعث بالبراءة مع على رضى الله عنه وان لا يحج بعد العام مشرك منبئاً عن مراد الآية وقوله تعالى فى آية اخرى (أولم يروا انا جعلنا حرماً آمنا) وقال حاكيا عن ابراهيم عليه السلام (رب اجعل هذا بلداً آمناً) يدل ذلك على ان وصفه البيت بالامن اقتضى جميع الحرم ولان حرمة الحرم لما كانت متعلقة بالبيت جاز ان يعبر عنه باسم البيت لوقوع الامن به وحظر القتال والقتل فيه وكذلك حرمة الاشهر الحرم متعلقة بالبيت فكان امنهم فيها لاجل الحج وهو معقود بالبيت * وقوله (واذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً) انما هو حكم منه بذلك لا خبر وكذلك قوله تعالى (رب اجعل هذا بلداً آمناً) (ومن دخله كان آمناً) كل هذا من طريق الحكم لا على وجه الاخبار بان من دخله لم يلحقه سوء لانه لوكان خبرا لوجد مخبره على ما اخبر به لان اخبار الله تعالى لا بد من وجودها على ما اخبر به وقد قال فى موضع آخر (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم) فاخبر بوقوع القتل فيه فدل ان الامر المذكور انما هو من قبل حكم الله تعالى بالامن فيه وان لا يقتل العائذ به واللاجئ اليه وكذلك كان حكم الحرم منذ عهد ابراهيم عليه السلام الى يومنا هذا وقد كانت العرب فى الجاهلية تعتقد ذلك للحرم وتستعظم القتل فيه على ما كان بقى فى ايديهم من شريعة ابراهيم عليه السلام حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا احمد بن حنبل قال حدثنا الوليد بن مسلم قال حدثنا الاوزاعى قال حدثنا يحيى عن ابى سلمة عن ابى هريرة قال لما فتح الله على رسوله صلى الله عليه وسلم مكة قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فحمد الله واثنى عليه ثم قال ان الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين وانما احلت لى ساعة من نهار ثم هى حرام الى يوم القيامة لا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها ولا تحل لقطتها الا لمنشدها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فانه لقبورنا وبيوتنا فقال صلى الله عليه وسلم الا الاذخر حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عثمان بن ابى شيبة قال حدثنا جرير عن منصور عن مجاهد وطاوس عن ابن عباس فى هذه القصة ولا يختلى خلاها وقال ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلى ولم تحل لى الا ساعة من نهار وروى ابن ابى ذيب عن سعيد المقبرى عن ابى شريح الكعبى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى حرم مكة ولم يحرمها الناس فلا يسفكن فيها دم

وان الله احلها لى ساعة من نهار ولم يحلها للناس واخبر النبى عليه السلام ان الله حرمها يوم خلق السموات والارض وحظر فيها سفك الدماء وان حرمتها باقية الى يوم القيامة واخبر ان من تحريمها تحريم صيدها وقطع الشجر والخلا * فان قال قائل ماوجه استثنائه الا ذخر من الحظر عند مسئلة العباس وقد اطلق قبل ذلك حظر الجميع ومعلوم ان النسخ قبل التمكين من الفعل لايجوز * قيل له يجوز ان يكون الله تعالى خير نبيه عليه السلام فى اباحة الاذخر وحظره عند سؤال من يسئله اباحته كما قال تعالى (فاذا استأذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم) فخيره فى الاذن عند المسئلة ومع ماحرم الله تعالى من حرمتها بالنص والتوقيف فان من آياتها ودلالاتها على توحيد الله تعالى واختصاصه لها مايوجب تعظيمها مايشاهد فيها من امن الصيد فيها وذلك ان سائر بقاع الحرم مشبهة لبقاع الارض ويجتمع فيها الظبى والكلب فلا يهيج الكلب الصيد ولاينفر منه حتى اذا خرجا من الحرم عدا الكلب عليه وعاد هو الى النفور والهرب وذلك دلالة على توحيد الله سبحانه تعالى وعلى تفضيل اسماعيل عليه السلام وتعظيم شانه وقد روى عن جماعة من الصحابة حظر صيد الحرم وشجره ووجوب الجزاء على قتله اوقطعه * قوله تعالى ﴿ واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ﴾ يدل على لزوم ركعتى الطواف وذلك لان قوله تعالى (مثابة للناس) لما اقتضى فعل الطواف ثم عطف عليه قوله (واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى) وهو امر ظاهره الايجاب دل ذلك على ان الطواف موجب للصلاة وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم مايدل على انه اراد به صلاة الطواف وهو ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عبدالله بن محمد النفيلى قال حدثنا حاتم بن اسماعيل قال حدثنا جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر وذكر حجة النبى صلى الله عليه وسلم الى قوله استلم النبى عليه السلام الركن فرمل ثلاثا ومشى اربعا ثم تقدم الى مقام ابراهيم فقرأ (واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى) فجعل المقام بينه وبين البيت وصلى ركعتين فلما تلا عليه السلام عند ارادته الصلاة خلف المقام (واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى) دل ذلك على ان المراد بالآية فعل الصلاة بعد الطواف وظاهره امر فهو على الوجوب وقد روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قد صلاها عند البيت وهو ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدالله بن عمر القواريرى قال حدثنى يحيى بن سعيد قال حدثنا السائب عن محمد المخزومى قال حدثنى محمد بن عبدالله بن السائب عن ابيه انه كان يقود ابن عباس فيقيمه عند الشقة الثالثة ممايلى الركن الذى يلى الحجر ممايلى الباب فيقول ابن عباس انبئت ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى ههنا فيقوم فيصلى فدلت هذه الآية على وجوب صلاة الطواف ودل فعل النبى صلى الله عليه وسلم لها تارة عند المقام وتارة عند غيره على ان فعلها عنده ليس بواجب وروى عبد الرحمن القارى عن عمر انه طاف بعد صلاة الصبح ثم ركب واناخ بذى طوى فصلى ركعتى طوافه وعن ابن عباس انه صلاها فى الحطيم وعن الحسن وعطاء انه ان لم يصل خلف المقام اجزأ وقد اختلف

السلف فى المراد بقوله تعالى مقام ابراهيم فقال ابن عباس الحج كله مقام ابراهيم وقال عطاء مقام ابراهيم عرفة والمزدلفة والجمار وقال مجاهد الحرم كله مقام ابراهيم وقال السدى مقام ابراهيم هوالحجر الذى كانت زوجة اسماعيل وضعته تحت قدم ابراهيم حين غسلت رأسه فوضع ابراهيم رجله عليه وهو راكب فغسلت شقه ثم رفعته من تحته وقد غابت رجله فى الحجر فوضعته تحت الشق الآخر فغسلته فغابت رجله ايضاً فيه فجعلها الله من شعائره فقال (واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى) وروى نحوه عن الحسن وقتادة والربيع بن انس والاظهر أن يكون هو المراد لان الحرم لايسمى على الاطلاق مقام ابراهيم وكذلك سائر المواضع التى تأوله غيرهم عليها مما ذكرنا ويدل على انه هو المراد ماروى حميد عن انس قال قال عمر قلت يارسول الله لو اتخذت من مقام ابراهيم مصلى فانزل الله تعالى (واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى) ثم صلى فدل على ان مراد الله تعالى بذكر المقام هو الحجر ويدل عليه امره تعالى ايانا بفعل الصلاة وليس للصلاة تعلق بالحرم ولا سائر المواضع الذى تأوله عليها من ذكرنا قوله وهذا المقام دلالة على توحيد الله ونبوة ابراهيم لانه جعل للحجر رطوبة الطين حتى دخلت قدمه فيه وذلك لايقدر عليه الا الله وهو مع ذلك معجزة لابراهيم عليه السلام فدل على نبوته وقد اختلف فى المعنى المراد بقوله (مصلى) فقال فيه مجاهد مدعى وجعله من الصلاة اذهى الدعاء لقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه) وقال الحسن اراد به قبلة وقال قتادة والسدى امروا ان يصلوا عنده وهذا هو الذى يقتضيه ظاهر اللفظ لان لفظ الصلاة اذا اطلق تعقل منه الصلاة المفعولة بركوع وسجود ألا ترى ان مصلى المصر هو الموضع الذى يصلى فيه صلاة العيد وقال النبى عليه السلام لاسامة بن زيد المصلى امامك يعنى به موضع الصلاة المفعولة وقد دل عليه ايضاً فعل النبى صلى الله عليه وسلم بعد تلاوته الآية واما قول من قال قبلة فذلك يرجع الى معنى الصلاة لانه انما يجعله المصلى بينه وبين البيت فيكون قبلة له وعلى ان الصلاة فيها الدعاء فحمله على الصلاة اولى لانها تنتظم سائر المعانى التى تأولوا عليها الآية * قوله تعالى ﴿وعهدنا الى ابرهيم واسمعيل ان طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود﴾ قال قتادة وعبيد بن عمير ومجاهد وسعيد بن جبير طهرا من الشرك وعبادة الاوثان التى كانت عليها المشركون قبل ان يصير فى يد ابراهيم عليه السلام وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه لما كان فتح مكة دخل المسجد فوجدهم قد نصبوا على البيت الاوثان فامر بكسرها وجعل يطعن فيها بعود فى يده ويقول (جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا) وقيل فيه طهراه من فرث ودم كان المشركون يطرحونه عنده وقال السدى (طهرا بيتى) ابنياه على الطهارة كما قال الله تعالى (أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير) الآية * قال ابوبكر وجميع ما ذكر يحتمله اللفظ غير منافيه فيكون معناه ابنياه على تقوى الله وطهراه مع ذلك من الفرث والدم ومن الاوثان ان تجعل فيه اوتقربه واما (الطائفين) فقد اختلف فى مراد الآية منه فروى

جويبر عن الضحاك قال (الطائفين) من جاء من الحجاج (والعاكفين) أهل مكة وهم القائمون وروى عبدالملك عن عطاء قال العاكفون من انتابه من اهل الامصار والمجاورين وروى ابوبكر الهذلى قال اذا كان طائفا فهو من الطائفين واذا كان جالساً فهو من العاكفين واذا كان مصلياً فهو من الركع السجود وروى ابن فضيل عن عطاء عن سعيد عن ابن عباس فى قوله (طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود) قال الطواف قبل الصلاة * قال ابوبكر قول الضحاك من جاء من الحجاج فهو من الطائفين راجع ايضاً الى معنى الطواف بالبيت لان من يقصد البيت فانما يقصده للطواف به الا انه قد خص به الغرباء وليس فى الآية دلالة التخصيص لان اهل مكة والغرباء فى فعل الطواف سواء * فان قيل فانما تأوله الضحاك على الطائف الذى هو طارئ كقوله تعالى (فطاف عليها طائف من ربك) وقوله (اذا مسهم طائف من الشيطان) * قيل له انه وان اراد ذلك فالطواف مراد لا محالة لان الطارئ انما يقصده للطواف فجعله هو خاصا فى بعضهم دون بعض وهذا لا دلالة له فيه فالواجب اذاً حمله على فعل الطواف فيكون قوله والعاكفين من يعتكف فيه وهذا يحتمل وجهين احدهما الاعتكاف المذكور فى قوله (وانتم عاكفون فى المساجد) فخص البيت فى هذا الموضع والوجه الآخر المقيمون بمكة اللائذون به اذا كان الاعتكاف هو اللبث وقيل فى العاكفين المجاورون وقيل اهل مكة وذلك كله يرجع الى معنى اللبث والاقامة فى الموضع * قال ابوبكر وهو على قول من تأول قوله الطائفين على الغرباء يدل على ان الطواف للغرباء افضل من الصلاة وذلك لان قوله ذلك قد افاد لا محالة الطواف للغرباء اذا كانوا انما يقصدونه للطواف وافاد جواز الاعتكاف فيه بقوله والعاكفين وافاد فعل الصلاة فيه ايضاً وبحضرته فخص الغرباء بالطواف فدل على ان فعل الطواف للغرباء افضل من فعل الصلاة والاعتكاف الذى هو لبث من غير طواف وقد روى عن ابن عباس ومجاهد وعطاء ان الطواف لاهل الامصار افضل والصلاة لاهل مكة افضل فتضمنت الآية معانى منها فعل الطواف فى البيت وهو قربة الى الله تعالى يستحق فاعله الثواب وانه للغرباء أفضل من الصلاة وفعل الاعتكاف فى البيت وبحضرته بقوله والعاكفين وقد دل ايضاً على جواز الصلاة فى البيت فرضاً كانت أو نفلا اذ لم تفرق الآية بين شئ منها وهو خلاف قول مالك فى امتناعه من جواز فعل الصلاة المفروضة فى البيت وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه صلى فى البيت يوم فتح مكة فتلك الصلاة لا محالة كانت تطوعاً لانه صلاها حين دخل ضحى ولم يكن وقت صلاة وقد دل ايضاً على جواز الجوار بمكة لان قوله والعاكفين يحتمله اذا كان اسما للبث وقد يكون ذلك من المجاز على ان عطاء وغيره قد تأوله على المجاورين ودل ايضاً على ان الطواف قبل الصلاة لما تأوله عليه ابن عباس على ما قدمناه * فان قيل ليس فى تقديم الطواف على الصلاة فى اللفظ دلالة على الترتيب لان الواو لا توجبه * قيل له قد اقتضى اللفظ فعل الطواف والصلاة جميعاً واذا ثبت

طواف مع صلاة فالطواف لا محالة مقدم عليها من وجهين احدهما فعل النبي صلى الله عليه وسلم والثاني اتفاق اهل العلم على تقديمه عليها * فان اعترض معترض على ما ذكرنا من دلالة الآية على جواز فعل الصلاة فى البيت وزعم انه لا دلالة فى اللفظ عليه لانه لم يقل والركع السجود فى البيت وكما لم يدل على جواز فعل الطواف فى جوف البيت وانما دل على فعله خارج البيت كذلك دلالته مقصورة على جواز فعل الصلاة الى البيت متوجهاً اليه * قيل له ظاهر قوله تعالى (طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود) قد اقتضى فعل ذلك فى البيت كما دل على جواز فعل الاعتكاف فى البيت وانما خرج منه الطواف فى كونه مفعولاً خارج البيت بدليل الاتفاق ولان الطواف بالبيت انما هو بان يطوف حواليه خارجاً منه ولا يسمى طائفاً بالبيت من طاف فى جوفه والله سبحانه انما امرنا بالطواف به لا بالطواف فيه بقوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) ومن صلى داخل البيت يتناوله الاطلاق بفعل الصلاة فيه وايضاً لو كان المراد التوجه اليه لما كان لذكر تطهير البيت للركع والسجود وجه اذ كان حاضرو البيت والنائون عنه سواء فى الامر بالتوجه اليه ومعلوم ان تطهيره انما هو لحاضريه فدل على انه لم يرد به التوجه اليه دون فعل الصلاة فيه الا ترى انه امر بتطهير نفس البيت للركع السجود وانت متى حملته على الصلاة خارجاً كان التطهير لما حول البيت وايضاً اذا كان اللفظ محتملاً للامرين فالواجب حمله عليهما فيكونان جميعاً مرادين فيجوز فى البيت وخارجه * فان قيل كما قال الله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) كذلك قال (فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) وذلك يقتضى فعلها خارج البيت فيكون متوجهاً الى شطره * قيل له لو حملت اللفظ على حقيقته فعلى قضيتك انه لا تجوز الصلاة فى المسجد الحرام لانه قال (فول وجهك شطر المسجد الحرام) ومتى كان فيه فعلى قولك لا يكون متوجهاً اليه فان قال اراد بالمسجد الحرام البيت نفسه لاتفاق الجميع على ان التوجه الى المسجد الحرام لا يوجب جواز الصلاة اذا لم يكن متوجهاً الى البيت * قيل له فمن كان فى جوف البيت هو متوجه شطر البيت لان شطره ناحيته ولا محالة ان من كان فيه فهو متوجه الى ناحيته الا ترى ان من كان خارج البيت فتوجه اليه فانما يتوجه الى ناحية منه دون جميعه وكذلك من كان فى البيت فهو متوجه شطره ففعله مطابق لظاهر الآيتين جميعاً من قوله تعالى (طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود) وقوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) اذ من كان فى البيت فهو متوجه الى ناحية من البيت ومن المسجد جميعاً * قال ابوبكر والذى تضمنته الآية من الطواف عام فى سائر ما يطاف من الفرض والواجب والندب لان الطواف عندنا على هذه الانحاء الثلاثة فالفرض هو طواف الزيارة بقوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) والواجب هو طواف الصدر ووجوبه مأخوذ من السنة بقوله عليه السلام (من حج البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف)

والمسنون والمندوب اليه وليس بواجب طواف القدوم للحج فعله النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة حاجا فاما طواف الزيارة فانه لاينوب عنه شئ يبقى الحاج محرماً من النساء حتى يطوفه واما طواف الصدر فان تركه يوجب دماً اذا رجع الحاج الى اهله ولم يطفه واما طواف القدوم فان تركه لايوجب شيأ والله تعالى اعلم بالصواب

باب ذكر صفة الطواف

قال ابوبكر رحمه الله تعالى كل طواف بعده سعى ففيه رمل فى الثلاثة الاشواط الاول وكل طواف ليس بعده سعى بين الصفا والمروة فلا رمل فيه فالاول مثل طواف القدوم اذا اراد السعى بعده وطواف الزيارة اذا لم يسع بين الصفا والمروة حين قدم فان كان قد سعى حين قدم عقيب طواف القدوم فلا رمل فيه وطواف العمرة فيه رمل لان بعده سعياً بين الصفا والمروة وقد رمل النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة حاجاً رواه جابر بن عبدالله وابن عباس فى رواية عطاء عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك روى ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم رمل فى الثلاثة الاشواط من الحجر الى الحجر وروى نحو ذلك عن عمر وابن مسعود وابن عمر من قولهم مثل ذلك وروى ابو الطفيل عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم رمل من الركن اليمانى ثم مشى الى الركن الاسود وكذلك رواه انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم والنظر يدل على مارواه الاولون من قبل اتفاق الاولين جميعاً على تساوى الاربع الاواخر فى المشى فيهن كذلك يجب ان يستوى الثلاث الاول فى الرمل فيهن فى جميع الجوانب اذ ليس فى الاصول اختلاف حكم جوانبه فى المشى ولا الرمل فى سائر احكام الطواف وقد اختلف السلف فى بقاء سنة الرمل فقال قائلون انما كان ذلك سنة حين فعله النبي صلى الله عليه وسلم مراثياً به للمشركين اظهاراً للتجلد والقوة فى عمرة القضاء لانهم قالوا قد اوهنتهم حمى يثرب فأمرهم باظهار الجلد لئلا يطمع فيهم وقال زيد بن اسلم عن ابيه قال سمعت عمر بن الخطاب يقول فيم الرملان الآن والكشف عن المناكب وقد اظهر الله الاسلام ونفى الكفر واهله ومع ذلك لاندع شيأ كنا نفعله مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابوالطفيل قلت لابن عباس ان قومك يزعمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رمل بالبيت وانه سنة قال صدقوا وكذبوا قد رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس بسنة * قال ابوبكر ومذهب اصحابنا انه سنة ثابتة لاينبغى تركها وان كان النبي عليه السلام امر به بدياً لاظهار الجلد والقوة مراآة للمشركين لانه قد روى ان النبي صلى الله عليه وسلم رمل فى حجة الوداع ولم يكن هناك مشركون وقد فعله ابوبكر وعمر وابن مسعود وابن عمر وغيرهم فثبت بقاء حكمه وليس تعلقه بدياً بالسبب المذكور ممايوجب زوال حكمه حيث زال السبب ألا ترى انه قد روى ان سبب رمى الجمار ان ابليس لعنه الله عرض لابراهيم عليه السلام بموضع الجمار فرماه ثم صار الرمى سنة باقية مع عدم ذلك السبب وروى ان سبب

قوله «مراثياً به» هو من الرؤية قال فى النهاية جاء فى حديث رمل الطواف انما كنا رأينا به المشركين هو فاعلنا من الرؤية اى اريناهم بذلك انا اقوياء انتهى

السعى بين الصفا والمروة ان ام اسماعيل عليه السلام صعدت الصفا تطلب الماء ثم نزلت فاسرعت المشى فى بطن الوادى لغيبة الصبى عن عينها ثم لما صعدت من الوادى رأت الصبى فمشت على هينتها وصعدت المروة تطلب الماء فعلت ذلك سبع مرات فصار السعى بينهما سنة واسراع المشى فى الوادى سنة مع زوال السبب الذى فعل من اجله فكذلك الرمل فى الطواف وقال اصحابنا يستلم الركن الاسود واليمانى دون غيرهما وقد روى ذلك عن ابن عمر عن النبى عليه السلام وروى ايضاً عن ابن عباس عنه وقال ابن عمر حين اخبر بقول عائشة ان الحجر بعضه من البيت انى لا ظن النبى صلى الله عليه وسلم لم يترك استلامهما الا انهما ليسا على قواعد البيت ولا طاف الناس من وراء الحجر الا لذلك وقال يعلى بن امية طفت مع عمر بن الخطاب فلما كنت عند الركن الذى يلى الحجر اخذت استلمه فقال ماطفت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت بلى قال فرأيته يستلمه قلت لا قال (لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة) * قوله تعالى ﴿واذ قال ابرهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً﴾ الآية يحتمل وجهين احدهما معنى مأمون فيه كقوله تعالى (فى عيشة راضية) يعنى مرضية والثانى ان يكون المراد اهل البلد كقوله تعالى (واسئل القرية) معناه اهلها وهو مجاز لان الأمن والخوف لا يلحقان البلد وانما يلحقان من فيه وقد اختلف فى الأمن المسؤل فى هذه الآية فقال قائلون سأل الامن من القحط والجدب لانه اسكن اهله بواد غير ذى زرع ولا ضرع ولم يسئله الأمن من الخسف والقذف لانه كان آمناً من ذلك قبل وقد قيل انه سأل الامرين جميعاً * قال ابو بكر هو كقوله تعالى (مثابة للناس وأمناً) وقوله (ومن دخله كان آمناً) وقوله (واذ قال ابرهيم رب اجعل هذا البلد آمناً) والمراد والله اعلم بذلك الأمن من القتل وذلك انه قد سأله مع رزقهم من الثمرات (رب اجعل هذا البلد آمناً وارزق اهله من الثمرات) وقال عقيب مسئلة الأمن فى قوله تعالى (رب اجعل هذا البلد آمنا واجنبنى وبنى ان نعبد الاصنام) ثم قال فى سياق القصة (ربنا انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم) الى قوله (وارزقهم من الثمرات) فذكر مع مسألته الامن وان يرزقهم من الثمرات فالاولى حمل معنى مسئلة الأمن على فائدة جديدة غير ماذكره فى سياق القصة ونص عليه من الرزق * فان قال قائل ان حكم الله تعالى بأمنها من القتل قد كان متقدما لعهد ابراهيم عليه السلام لقول النبى عليه السلام ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلى ولا تحل لاحد بعدى وانما احلت لى ساعة من نهار يعنى القتال فيها * قيل له هذا لا ينفى صحة مسئلته لانه قد يجوز نسخ تحريم القتل والقتال فيها فسأله ادامة هذا الحكم فيها وتبقيته على ألسنة رسله وانبيائه بعده ومن الناس من يقول انها لم تكن حرماً ولا أمناً قبل مسئلة ابراهيم عليه السلام لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان ابراهيم عليه السلام حرم مكة وانى حرمت المدينة والاخبار المروية عن النبى عليه السلام فى ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض وانها لم تحل لاحد قبلى ولا تحل لاحد بعدى اقوى واصح من هذا

الخبر ومع ذلك فلا دلالة فيه انه لم تكن حراماً قبل ذلك لان ابراهيم عليه السلام حرمها بتحريم الله تعالى اياها قبل ذلك فاتبع امرالله تعالى فيها ولا دلالة فيه على نفى تحريمها قبل عهد ابراهيم من غير الوجه الذى صارت به حراماً بعد الدعوة والوجه الاول يمنع من اصطلام اهلها ومن الخسف بهم والقذف الذى لحق غيرها وبما جعل فى النفوس من تعظيمها والهيبة لها والوجه الثانى بالحكم بأمنها على ألسنة رسله فاجابه الله تعالى الى ذلك * قوله تعالى ﴿ ومن كفر ﴾ قد تضمن استجابته لدعوته واخباره انه يفعل ذلك ايضاً بمن كفر منهم فى الدنيا وقد كانت دعوة ابراهيم خاصة لمن آمن منهم بالله واليوم الآخر فدلت الواو التى فى قوله ومن كفر على اجابة دعوة ابراهيم وعلى استقبال الاخبار بمتعه من كفر قليلا ولولا الواو لكان كلاماً منقطعاً من الاول غير دال على استجابة دعوته فيما سأله وقيل فى معنى ﴿ امتعه ﴾ انه انما يمتعه بالرزق الذى يرزقه الى وقت مماته وقيل امتعه بالبقاء فى الدنيا وقال الحسن امتعه بالرزق والأمن الى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله ان اقام على كفره او يجليه عنها فتضمنت الآية حظر قتل من لجأ اليه من وجهين احدهما قوله (رب اجعل هذا بلداً آمناً) مع وقوع الاستجابة له والثانى قوله ﴿ ومن كفر فامتعه قليلاً ﴾ لانه قد نفى قتله بذكر المتعة الى وقت الوفاة * ﴿ واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل ﴾ الآية قواعد البيت اساسه وقد اختلف فى بناء ابراهيم عليه السلام هل بناه على قواعد قديمة أو انشأها هو ابتداء فروى معمر عن ايوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فى قوله القواعد من البيت قال القواعد التى كانت قبل ذلك قواعد البيت وروى نحوه عن عطاء وروى منصور عن مجاهد عن عبدالله بن عمر قال خلق الله البيت قبل الارض بألفى عام ثم دحيت الارض من تحته وروى عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الملائكة كانت تحج البيت قبل آدم ثم حجه آدم عليه السلام وروى عن مجاهد وعمرو بن دينار ان ابراهيم عليه السلام انشأه بامر الله اياه وقال الحسن اول من حج البيت ابراهيم واختلف فى البانى منهما للبيت فقال ابن عباس كان ابراهيم يبنى واسماعيل يناوله الحجارة وهذا يدل على جواز اضافة فعل البناء اليهما وان كان احدهما معيناً فيه ومن اجل ذلك قلنا فى قوله عليه السلام لعائشة لو قدمت قبلى لغسلتك ودفنتك يعنى اعنت فى غسلك وقال السدى وعبيد بن عمير هما بنياه جميعاً وقيل فى رواية شاذة ان ابراهيم عليه السلام وحده رفعها وكان اسماعيل صغيراً فى وقت رفعها وهو غلط لان الله تعالى قد اضاف الفعل اليهما وذلك يطلق عليهما اذا رفعاه جميعاً اورفع احدهما وناوله الآخر الحجارة والوجهان الاولان جائزان والوجه الثالث لا يجوز ولما قال تعالى (طهرا بيتى للطائفين) وقال فى آية اخرى (وليطوفوا بالبيت العتيق) اقتضى ذلك الطواف بجميع البيت وروى هشام عن عروة عن ابيه عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اهل الجاهلية اقتصروا فى بناء الكعبة فادخلى الحجر وصلى عنده ولذلك طاف النبى عليه السلام واصحابه حول الحجر ليحصل اليقين بالطواف بجميع البيت

ولذلك ادخله ابن الزبير فى البيت لما بناه حين احترق ثم لما جاء الحجاج اخرجه منه * قوله تعالى ﴿ ربنا تقبل منا ﴾ معناه يقولان ربنا تقبل فحذف لدلالة الكلام عليه كقوله تعالى (والملئكة باسطوا ايديهم اخرجوا أنفسكم) يعنى يقولون اخرجوا انفسكم والتقبل هو ايجاب الثواب على العمل وقد تضمن ذلك كون بناء المساجد قربة لانهما بنياه لله تعالى فاخبرا باستحقاق الثواب به وهو كقوله صلى الله عليه وسلم (من بنى مسجدا ولو مثل مفحص قطاة بنى الله له بيتاً فى الجنة) * قوله تعالى ﴿ وأرنا مناسكنا ﴾ يقال ان اصل النسك فى اللغة الغسل يقال منه نسك ثوبه اذا غسله وقد انشد فيه بيت شعر

ولا ينبت المرعى سباخ عراعر * ولو نسكت بالماء ستة اشهر

وفى الشرع اسم للعبادة يقال رجل ناسك اى عابد وقال البراء بن عازب خرج النبى صلى الله عليه وسلم يوم الاضحى فقال ان اول نسكنا فى هذا اليوم الصلاة ثم الذبح فسمى الصلاة نسكا والذبيحة على وجه القربة تسمى نسكا قال الله تعالى (ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) يعنى ذبح شاة ومناسك الحج ما يقتضيه من الذبح وسائر افعاله قال النبى صلى الله عليه وسلم حين دخل مكة (خذوا عنى مناسككم) والاظهر من معنى قوله (وأرنا مناسكنا) سائر اعمال الحج لان الله تعالى امرهما ببناء البيت للحج وقد روى ابن ابى ليلى عن ابن ابى مليكة عن عبدالله بن عمر عن النبى عليه السلام قال اتى جبريل ابراهيم عليهما السلام فراح به الى مكة ثم منى وذكر افعال الحج على نحو ما فعله النبى صلى الله فى حجته قال ثم اوحى الله الى نبيه صلى الله عليه وسلم (ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا) وكذلك ارسل النبى عليه السلام الى قوم بعرفات وقوف خلفه وهو واقف بها فقال كونوا على مشاعركم فانكم على ارث من ارث ابراهيم عليه السلام * قوله تعالى ﴿ ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ﴾ يدل على لزوم اتباع ابراهيم فى شرائعه فيما لم يثبت نسخه وافاد بذلك ان من رغب عن ملة محمد صلى الله عليه وسلم فهو راغب عن ملة ابراهيم اذ كانت ملة النبى عليه السلام منتظمة لملة ابراهيم وزائدة عليها

باب ميراث الجد

قال الله تعالى ﴿ أم كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدى قالوا نعبد الهك واله آبائك ابرهيم واسمعيل واسحق الهاً واحداً ﴾ فسمى الجد والعم كل واحد منهما اباً وقال تعالى حاكيا عن يوسف عليه السلام (واتبعت ملة آبائى ابرهيم واسحق ويعقوب) وقد احتج ابن عباس بذلك فى توريث الجد دون الاخوة وروى الحجاج عن عطاء عن ابن عباس قال من شاء لاعنته عند الحجر الاسود ان الجد اب والله ما ذكر الله جداً ولا جدة الا انهم الآباء (واتبعت ملة آبائى ابرهيم واسحق ويعقوب) واحتجاج ابن عباس فى توريث الجد دون الاخوة وانزاله منزلة الاب فى الميراث

عند فقده يقتضى جواز الاحتجاج بظاهر قوله تعالى (وورثه ابواه فلأمه الثلث) فى استحقاقه الثلثين دون الاخوة كما يستحق الاب دونهم اذا كان باقياً ودل ذلك على ان اطلاق اسم الاب يتناول الجد فاقتضى ذلك ان لا يختلف حكمه وحكم الاب فى الميراث اذا لم يكن اب وهو مذهب ابى بكر الصديق فى آخرين من الصحابة قال عثمان قضى ابوبكر ان الجد اب واطلق اسم الابوة عليه وهو قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ومالك والشافعى بقول زيد بن ثابت فى الجد انه بمنزلة الاخوة مالم تنقصه المقاسمة من الثلث فيعطى الثلث ولم ينقص منه شيأ وقال ابن ابى ليلى بقول على بن ابى طالب عليه السلام فى الجد انه بمنزلة احد الاخوة مالم تنقصه المقاسمة من السدس فيعطى السدس ولم ينقص منه شيأ وقد ذكرنا اختلاف الصحابة فيه فى شرح مختصر الطحاوى والحجاج للفرق المختلفين فيه الا ان الحجاج بالآية فيه من وجهين احدهما ظاهر تسمية الله تعالى اياه اباً والثانى احتجاج ابن عباس بذلك واطلاقه ان الجد اب وكذلك ابوبكر الصديق لانهما من اهل اللسان لا يخفى عليهما حكم الاسماء من طريق اللغة وان كانا اطلقاه من جهة الشرع فحجته ثابتة اذ كانت اسماء الشرع طريقها التوقيف ومن يدفع الاحتجاج بهذا الظاهر يقول ان الله تعالى قد سمى العم اباً فى الآية لذكره اسماعيل فيها وهو عمه ولا يقوم مقام الاب وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم ردوا علىّ ابى يعنى العباس وهو عمه * قال ابوبكر ويعترض عليه من جهة ان الجد انما سمى اباً على وجه المجاز لجواز انتفاء اسم الاب عنه لانك لو قلت للجد انه ليس بأب لكان ذلك نفياً صحيحاً واسماء الحقائق لا تنتفى عن مسمياتها بحال ومن جهة اخرى ان الجد انما سمى اباً بتقييد والاطلاق لا يتناوله فلا يصح الاحتجاج فيه بعموم لفظ الابوين فى الآية ومن جهة اخرى ان الاب الادنى فى قوله تعالى (وورثه ابواه) مراد بالآية فلا جائز ان يراد به الجد لانه مجاز ولا يتناول الاطلاق للحقيقة والمجاز فى لفظ واحد * قال ابوبكر فاما دفع الاحتجاج بعموم لفظ الاب فى اثبات الجد اباً من حيث سمى العم اباً فى الآية مع اتفاق الجميع على انه لا يقوم مقام الاب بحال فانه مما لا يعتمد لان اطلاق اسم الاب ان كان يتناول الجد والعم فى اللغة والشرع فجائز اعتبار عمومه فى سائر ما اطلق فيه فان خص العم بحكم دون الجد لا يمنع ذلك بقاء حكم العموم فى الجد ويختلفان ايضاً فى المعنى من قبل ان الاب انما سمى بهذا الاسم لان الابن منسوب اليه بالولاد وهذا المعنى موجود فى الجد وان كانا يختلفان من جهة اخرى ان بينه وبين الجد واسطة وهو الاب ولا واسطة بينه وبين الاب والعم ليست له هذه المنزلة اذ لا نسبة بينه وبينه من طريق الولاد ألا ترى ان الجد وان بعد فى المعنى بمعنى من قرب فى اطلاق الاسم وفى الحكم جميعاً اذا لم يكن من هو اقرب منه فكان للجد هذا الضرب من الاختصاص فجائز ان يتناوله اطلاق اسم الاب ولما لم يكن للعم هذه المزية لم يسم به مطلقا ولا يعقل منه ايضاً الا بتقييد والجد مساو للأب فى معنى الولاد فجائز ان يتناوله اسم الاب وان يكون حكمه عند فقده حكمه واما من

دفع ذلك من جهة ان تسمية الجد باسم الاب مجاز وان الاب الادنى مراد بالآية فغير جائز ارادة الجد به لانتفاء ان يكون اسم واحد مجازا حقيقة فغير واجب من قبل انه جائز ان يقال ان المعنى الذى من اجله سمى الاب بهذا الاسم وهو النسبة اليه من طريق الولاد موجود فى الجد ولم يختلف المعنى الذى من اجله قد سمى كل واحد منهما فجاز اطلاق الاسم عليهما وان كان احدهما اخص به من الآخر كالاخوة يتناول جميعهم هذا الاسم لأب كانوا اولأب وأم ويكون الذى للأب والأم اولى بالميراث وسائر احكام الاخوة من الذين للأب والاسم فيهما جميعاً حقيقة وليس يمتنع ان يكون الاسم حقيقة فى معنيين وان كان الاطلاق انما يتناول احدهما دون الآخر ألا يرى ان اسم النجم يقع على كل واحد من نجوم السماء حقيقة والاطلاق عند العرب يتناول النجم الذى هو الثريا يقول القائل منهم فعلت كذا وكذا والنجم على قمة الرأس يعنى الثريا ولا تعقل العرب بقولها طلع النجم عند الاطلاق غير الثريا وقد سموا هذا الاسم لسائر نجوم السماء على الحقيقة فكذلك اسم الأب لا يمتنع عند المحتج بما وصفنا ان يتناول الأب والجد على الحقيقة وان اختص الأب به فى بعض الاحوال ولا يكون فى استعمال اسم الأب فى الأب الادنى والجد ايجاب كون لفظة واحدة حقيقة مجازاً * فان قيل لو كان اسم الاب مختصاً بالنسبة من طريق الولاد للحق الام هذا الاسم لوجود الولاد فيها فكان الواجب ان تسمى الأم ابا وكانت الأم اولى بذلك من الأب والجد لوجود الولادة حقيقة منها * قيل له لا يجب ذلك لانهم قد خصوا الام باسم دونه ليفرقوا بينها وبينه وان كان الولد منسوبا الى كل واحد منهما بالولاد وقد سمى الله تعالى الام اباً حين جمعها مع الأب فقال تعالى (ولأبويه لكل واحد منهما السدس) ومما يحتج لابى بكر الصديق وللقائلين بقوله ان الجد يجتمع له الاستحقاق بالنسبة والتعصيب معاً ألا ترى انه لو تركا بنتاً وجداً كان للبنت النصف وللجد السدس. وما بقى بالنسبة والتعصيب كما لو ترك بنتا واباً يستحق بالنسبة والتعصيب معاً فى حال واحدة فوجب ان يكون بمنزلته فى استحقاق الميراث دون الاخوة والاخوات ووجه آخر وهو ان الجد يستحق بالتعصيب من طريق الولاد فوجب ان يكون بمنزلة الاب فى نفى مشاركة الاخوة اذ كانت الاخوة انما تستحقه بالتعصيب منفرداً عن الولاد ووجه آخر فى نفى الشركة بينه وبين الاخوة على وجه المقاسمة وهو ان الجد يستحق السدس مع الابن كما يستحقه الاب معه فلما لم يستحق الاخوة مع الأب بهذه العلة وجب ان لا يجب لهم ذلك مع الجد * فان قيل الام تستحق السدس مع الابن ولم ينتف بذلك توريث الاخوة معها * قيل له انما نصف بهذه العلة لنفى الشركة بينه وبين الاخوة على وجه المقاسمة واذا انتفت الشركة بينهم وبينه فى المقاسمة اذا انفردوا معه سقط الميراث لان كل من ورثهم معه يوجب القسمة بينه وبينهم اذا لم يكن غيرهم على اعتبار منهم فى الثلث او السدس واما الام فلا تقع بينها وبين الاخوة مقاسمة بحال ونفى القسمة لا ينفى ميراثهم ونفى مقاسمة الاخوة للجد اذا انفردوا يوجب

اسقاط ميراثهم معه اذكان من يورثهم معه انما يورثهم بالمقاسمة وايجاب الشركة بينهم وبينه فلما سقط المقاسمة بما وصفنا سقط ميراثهم معه اذ ليس فيه الا قولان قول من يسقط معه ميراثهم رأساً وقول من يوجب المقاسمة فلما بطلت المقاسمة بما وصفنا ثبت سقوط ميراثهم معه * فان قال قائل ان الجد يدلى بابنه وهو ابوالميت والاخ يدلى بابيه فوجبت الشركة بينهما كمن ترك اباه وابنه * قيل له هذا غلط من وجهين احدهما انه لوصح هذا الاعتبار لما وجبت المقاسمة بين الجد والاخ بل كان الواجب ان يكون للجد السدس وللأخ ما بقى كمن ترك اباً وابناً للأب السدس والباقى للابن والوجه الآخر انه يوجب ان يكون الميت اذا ترك جداب وعماً ان يقاسمه العم لان جد الأب يدلى بالجد الادنى والعم ايضاً يدلى به لانه ابنه فلما اتفق الجميع على سقوط ميراث العم مع جد الأب مع وجود العلة التى وصفت دل ذلك على انتقاضها وفسادها ويلزمه ايضاً على هذا الاعتلال ان ابن الاخ يشارك الجد فى الميراث لانه يقول انا ابن ابن الأب والجد اب الاب ولوترك اباً وابن ابن كان للاب السدس وما بقى لابن الابن * قوله تعالى ﴿ تلك امة قدخلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون ﴾ يدل على ثلاثة معان احدها ان الابناء لايثابون على طاعة الآباء ولا يعذبون على ذنوبهم وفيه ابطال مذهب من يجيز تعذيب اولاد المشركين بذنوب الآباء ويبطل مذهب من يزعم من اليهود ان الله تعالى يغفر لهم ذنوبهم بصلاح آبائهم وقد ذكر الله تعالى هذا المعنى فى نظائر ذلك من الآيات نحو قوله تعالى (ولاتكسب كل نفس الا عليها) (ولاتزر وازرة وزر اخرى) وقال (فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم) وقد بين ذلك النبى صلى الله عليه وسلم حين قال لابى رمثة ورآه مع ابنه أهوابنك فقال نعم قال أما انه لا يجنى عليك ولاتجنى عليه وقال عليه السلام يابنى هاشم لا يأتينى الناس باعمالهم وتأتونى بانسابكم فاقول لا اغنى عنكم من الله شيأ وقال عليه السلام (من بطأبه عمله لم يسرع به نسبه) * قوله تعالى ﴿ فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم ﴾ اخبار بكفاية الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم امر اعدائه فكفاه مع كثرة عددهم وحرصهم فوجد مخبره على ما اخبربه وهو نحو قوله تعالى (والله يعصمك من الناس) فعصمه منهم وحرسه من غوائلهم وكيدهم وهو دلالة على صحة نبوته اذ غير جائز اتفاق وجود مخبره على ما اخبر به فى جميع احواله الا وهو من عند الله تعالى عالم الغيب والشهادة اذ غير جائز وجود مخبر اخبار المتخرصين والكاذبين على حسب ما يخبرون بل اكثر اخبارهم كذب وزور يظهر بطلانه لسامعيه وانما يتفق لهم ذلك فى الشاذ النادر ان اتفق * قوله تعالى ﴿ سيقول السفهاء من الناس ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها ﴾ قال ابوبكر لم يختلف المسلمون ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى بمكة الى بيت المقدس وبعد الهجرة مدة من الزمان فقال ابن عباس والبراء بن عازب كان التحويل الى الكعبة بعد مقدم النبى صلى الله عليه وسلم لسبعة عشر شهراً وقال قتادة لستة عشر

وروى عن انس بن مالك انه تسعة اشهر او عشرة اشهر ثم امره الله تعالى بالتوجه الى الكعبة وقد نص الله فى هذه الآيات على ان الصلاة كانت الى غير الكعبة ثم حولها اليها بقوله تعالى ﴿ سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التى كانوا عليها ﴾ الآية وقوله تعالى ﴿ وما جعلنا القبلة التى كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ﴾ وقوله تعالى ﴿ قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضيها ﴾ فهذه الآيات كلها دالة على ان النبى صلى الله عليه وسلم قد كان يصلى الى غير الكعبة وبعد ذلك حوله اليها وهذا يبطل قول من يقول ليس فى شريعة النبى ناسخ ولا منسوخ ثم اختلف فى توجه النبى صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس هل كان فرضاً لايجوز غيره اوكان مخيرا فى توجهه اليها والى غيرها فقال الربيع بن انس كان مخيراً فى ذلك وقال ابن عباس كان الفرض التوجه اليه بلا تخيير وأى الوجهين كان فقد كان التوجه فرضاً لمن يفعله لان التخيير لا يخرجه من ان يكون فرضاً ككفارة اليمين أيها كفر به فهو الفرض وكفعل الصلاة فى اول الوقت واوسطه وآخره وحدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا عبدالله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على بن ابى طلحة عن ابن عباس قال اول مانسخ من القرآن شأن القبلة وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما هاجر الى المدينة امره الله تعالى ان يستقبل بيت المقدس ففرحت اليهود بذلك فاستقبله رسول الله صلى الله عليه وسلم بضعة عشر شهراً وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب قبلة ابيه ابراهيم عليه السلام ويدعو الله تعالى وينظر الى السماء فانزل الله (قد نرى تقلب وجهك فى السماء) الآية وذكر القصة فاخبر ابن عباس ان الفرض كان التوجه الى بيت المقدس وانه نسخ بهذه الآية وهذا لا دلالة فيه على قول من يقول ان الفرض كان التوجه اليه بلا تخيير لانه جائز ان يكون كان الفرض على وجه التخيير وورد النسخ على التخيير وقصروا على التوجه الى الكعبة بلا تخيير وقد روى ان النفر الذين قصدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة للبيعة قبل الهجرة كان فيهم البراء بن معرور فتوجه بصلاته الى الكعبة فى طريقه وابى الآخرون وقالوا ان النبى صلى الله عليه وسلم يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقالوا له فقال قد كنت على قبلة يعنى بيت المقدس لو ثبت عليها اجزأك ولم يأمره باستئناف الصلاة فدل على انهم كانوا مخيرين وان كان اختار التوجه الى بيت المقدس

* فان قيل قال ابن عباس ان ذلك اول مانسخ من القرآن الامر بالتوجه الى بيت المقدس

* قيل له جائز ان يكون المراد من القرآن المنسوخ التلاوة وجائز ان يكون قوله (سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التى كانوا عليها) وكان نزول ذلك قبل النسخ وفيه اخبار بانهم على قبلة غيرها وجائز ان يريد اول مانسخ من القرآن فيكون مراده الناسخ من القرآن دون المنسوخ وروى ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال اول مانسخ من القرآن شأن القبلة قال الله تعالى (ولله المشرق

والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) ثم انزل الله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها) الى قوله ﴿ فول وجهك شطر المسجد الحرام ﴾ وهذا الخبر يدل على معنيين احدهما انه كانوا مخيرين فى التوجه الى حيث شاؤا والثانى ان المنسوخ من القرآن هذا التخيير المذكور فى هذه الآية بقوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) .وقوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس) قيل فيه انه اراد بذكر السفهاء ههنا اليهود وانهم الذين عابوا تحويل القبلة وروى ذلك عن ابن عباس والبراء بن عازب وارادوا به انكار النسخ لان قوماً منهم لا يرون النسخ وقيل انهم قالوا يا محمد ماولاك عن قبلتك التى كنت عليها ارجع اليها نتبعك ونؤمن بك وانما ارادوا فتنته فكان انكار اليهود لتحويله عن القبلة الاولى الى الثانية على احد هذين الوجهين وقال الحسن لما حول رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الكعبة من بيت المقدس قال مشركو العرب يا محمد رغبت عن ملة آبائك ثم رجعت اليها آنفا والله لترجعن الى دينهم وقد بين الله تعالى المعنى الذى من اجله نقلهم الله تعالى عن القبلة الاولى الى الثانية بقوله تعالى (وما جعلنا القبلة التى كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) وقيل انهم كانوا امروا بمكة ان يتوجهوا الى بيت المقدس ليتميزوا من المشركين الذين كانوا بحضرتهم يتوجهون الى الكعبة فلما هاجر النبى صلى الله عليه وسلم الى المدينة كانت اليهود المجاورون للمدينة يتوجهون الى بيت المقدس فنقلوا الى الكعبة ليتميزوا من هؤلاء كما تميزوا من المشركين بمكة باختلاف القبلتين فاحتج الله تعالى على اليهود فى انكارها النسخ بقوله تعالى ﴿ قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء الى صراط مستقيم ﴾ وجه الاحتجاج به انه اذا كان المشرق والمغرب لله فالتوجه اليهما سواء لا فرق بينهما فى العقول والله تعالى يخص بذلك أى الجهات شاء على وجه المصلحة فى الدين والهداية الى الطريق المستقيم ومن جهة اخرى ان اليهود زعمت ان الارض المقدسة اولى بالتوجه اليها لانها من مواطن الانبياء عليهم السلام وقد شرفها تعالى وعظمها فلا وجه للتولى عنها فابطل الله قولهم ذلك بان المواطن من المشرق والمغرب لله تعالى يخص منها مايشاء فى كل زمان على حسب مايعلم من المصلحة فيه للعباد اذ كانت المواطن بأنفسها لا تستحق التفضيل وانما توصف بذلك على حسب مايوجب الله تعالى تعظيمها لتفضيل الاعمال فيها * قال ابوبكر هذه الآية يحتج بها من يجوز نسخ السنة بالقرآن لان النبى عليه السلام كان يصلى الى بيت المقدس وليس فى القرآن ذكر ذلك ثم نسخ بهذه الآية ومن يأبى ذلك يقول ذكر ابن عباس انه نسخ قوله تعالى (فأينما تولوا فثم وجه الله) فكان التوجه الى حيث كان من الجهات فى مضمون الآية ثم نسخ بالتوجه الى الكعبة * قال ابوبكر وقوله (فأينما تولوا فثم وجه الله) ليس بمنسوخ عندنا بل هو مستعمل الحكم فى المجتهد اذا صلى الى غير جهة الكعبة وفى الخائف وفى الصلاة على الراحلة وقد روى ابن عمر وعامر بن ربيعة انها نزلت فى المجتهد اذا تبين انه صلى الى غير جهة الكعبة

وعن ابن عمر ايضاً انه فيمن صلى على راحلته ومتى امكننا استعمال الآية من غير ايجاب نسخ لها لم يجز لنا الحكم بنسخها وقد تكلمنا فى هذه المسئلة فى الاصول بمايغنى ويكفى * وفى هذه الآية حكم آخر وهو ماروى حماد بن سلمة عن ثابت عن انس بن مالك ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى نحو البيت المقدس فنزلت (فول وجهك شطر المسجد الحرام) فنادى منادى رسول الله صلى الله عليه وسلم قد امرتم ان توجهوا وجوهكم شطر المسجد الحرام فحولت بنوسلمة وجوهها نحو البيت وهم ركوع وقد روى عبد العزيز بن مسلم عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر قال بينما الناس فى صلاة الصبح بقباء اذجاءهم رجل فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد انزل عليه قرآن وامر ان يستقبل الكعبة الا فاستقبلوها فاستداروا كهيئتهم الى الكعبة وكان وجه الناس الى الشام وروى اسرائيل عن ابى اسحاق عن البراء قال لما صرف النبى صلى الله عليه وسلم الى الكعبة بعد نزول قوله تعالى (قد نرى تقلب وجهك فى السماء) مر رجل صلى مع النبى صلى الله عليه وسلم على نفر من الانصار وهم يصلون نحو بيت المقدس فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد صلى الى الكعبة فانحرفوا قبل ان يركعوا وهم فى صلاتهم * قال ابوبكر وهذا خبر صحيح مستفيض فى ايدى اهل العلم قد تلقوه بالقبول فصار فى حيز التواتر الموجب للعلم وهو اصل فى المجتهد اذا تبين له جهة القبلة فى الصلاة انه يتوجه اليها ولا يستقبلها وكذلك الامة اذا اعتقت فى الصلاة انها تأخذ قناعها وتبنى وهو اصل فى قبول خبر الواحد فى امر الدين لان الانصار قبلت خبر الواحد المخبر لهم بذلك فاستداروا الى الكعبة بالنداء فى تحويل القبلة ومن جهة اخرى امر النبى عليه السلام المنادى بالنداء فى تحويل القبلة ولو لا انهم لزمهم قبول خبر الواحد لم يكن لامر النبى عليه السلام بالنداء وجه ولا فائدة * فان قال قائل من اصلكم ان ماثبت من طريق يوجب العلم لا يجوز قبول خبر الواحد فى رفعه وقد كان القوم متوجهين الى بيت المقدس بتوقيف من النبى صلى الله عليه وسلم اياهم عليه ثم تركوه الى غيره بخبر الواحد * قيل له لانهم لم يكونوا على يقين من بقاء الحكم الاول بعد غيبتهم عن حضرته لتجويزهم ورود النسخ فكانوا فى بقاء الحكم الاول على غالب الظن دون اليقين فلذلك قبلوا خبر الواحد فى رفعه * فان قال قائل هلا اجزتم للمتيمم البناء على صلاته اذا وجد الماء كابنى هؤلاء عليها بعد تحويل القبلة * قيل له هو مفارق لما ذكرت من قبل ان تجويز البناء للمتيمم لايوجب عليه الوضوء ويجيز له البناء بالتيمم مع وجود الماء والقوم حين بلغهم تحويل القبلة استداروا اليها ولم يبقوا على الجهة التى كانوا متوجهين اليها فنظير القبلة ان يؤمر المتيمم بالوضوء والبناء ولاخلاف ان المتيمم اذا لزمه الوضوء لم يجز البناء عليه ومن جهة اخرى ان اصل الفرض للمتيمم انما هو الطهارة بالماء والتراب بدل منه فاذا وجد الماء عاد الى اصل فرضه كالماسح على الخفين اذا خرج وقت مسحه فلايبنى فكذلك المتيمم ولم يكن اصل فرض المصلين الى بيت المقدس حين دخلوا فيها الصلاة الى الكعبة وانما

قوله (ولايستقبلها) اى لايستأنف الصلاة

ذلك فرض لزمهم فى الحال وكذلك الامة اذا اعتقت فى الصلاة لم يكن عليها قبل ذلك فرض الستر وانما هو فرض لزمها فى الحال فأشبهت الانصار حين علمت تحويل القبلة وكذلك المجتهد فرضه التوجه الى الجهة التى اداه اليها اجتهاده لافرض عليه غيرذلك بقوله (فأينما تولوا فثم وجه الله) فانما انتقل من فرض الى فرض ولم ينتقل من بدل الى اصل الفرض وفى الآية حكم آخر وهو ان فعل الانصار فى ذلك على ماوصفنا اصل فى ان الاوامر والزواجر انما يتعلق احكامها بالعلم ومن اجل ذلك قال اصحابنا فيمن اسلم فى دار الحرب ولم يعلم ان عليه صلاة ثم خرج الى دار الاسلام انه لاقضاء عليه فيما ترك لان ذلك يلزم من طريق السمع ومالم يعلمه لايتعلق عليه حكمه كمالم يتعلق حكم التحويل على الانصار قبل بلوغهم الخبر وهو اصل فى ان الوكالات والمضاربات ونحوهما من اوامر العباد لا ينسخ شئ منها اذافسخها من له الفسخ الا بعد علم الآخر بها وكذلك لايتعلق حكم الامر بها على من لم يبلغه ولذلك قالوا لايجوز تصرف الوكيل قبل العلم بالوكالة والله اعلم بالصواب

باب القول فى صحة الاجماع

قوله تعالى ﴿ وكذلك جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ﴾ قال اهل اللغة الوسط العدل وهو الذى بين المقصر والغالى وقيل هو الخيار والمعنى واحد لان العدل هو الخيار * قال زهير

هم وسط يرضى الانام بحكمهم * اذا طرقت احدى الليالى بمعظم

وقوله تعالى (لتكونوا شهداء على الناس) معناه كى تكونوا ولان تكونوا كذلك وقيل فى الشهداء انهم يشهدون على الناس باعمالهم التى خالفوا الحق فيها فى الدنيا والآخرة كقوله تعالى (وجئ بالنبيين والشهداء) وقيل فيه انهم يشهدون للانبياء عليهم السلام على اممهم المكذبين بانهم قد بلغوهم لاعلام النبى عليه السلام اياهم * وقيل لتكونوا حجة فيما تشهدون كما ان النبى صلى الله عليه وسلم شهيد بمعنى حجة دون كل واحد منها * قال ابوبكر وكل هذه المعانى يحتملها اللفظ وجائز ان يكون باجمعها مراد الله تعالى فيشهدون على الناس باعمالهم فى الدنيا والآخرة ويشهدون للانبياء عليهم السلام على اممهم بالتكذيب لاخبار الله تعالى اياهم بذلك وهم مع ذلك حجة على من جاء بعدهم فى نقل الشريعة وفيما حكموا به واعتقدوه من احكام الله تعالى وفى هذه الآية دلالة على صحة اجماع الامة من وجهين احدهما وصفه اياها بالعدالة وانها خيار وذلك يقتضى تصديقها والحكم بصحة قولها ونافٍ لاجماعها على الضلال والوجه الآخر قوله (لتكونوا شهداء على الناس) بمعنى الحجة عليهم كما ان الرسول لما كان حجة عليهم وصفه بانه شهيد عليهم ولما جعلهم الله تعالى شهداء على غيرهم فقد حكم لهم بالعدالة وقبول القول لان شهداء الله تعالى لايكونون كفاراً ولاضلالاً فاقتضت الآية ان يكونوا شهداء فى الآخرة على من شاهدوا فى كل عصر باعمالهم

دون من مات قبل زمنهم كما جعل النبي صلى الله عليه وسلم شهيداً على من كان فى عصره هذا اذا اريد بالشهادة عليهم باعمالهم فى الآخرة فاما اذا اريد بالشهادة الحجة فذلك حجة على من شاهدوهم من اهل العصر الثانى وعلى من جاء بعدهم الى يوم القيامة كما كان النبي صلى الله عليه وسلم حجة على جميع الامة اولها وآخرها ولان حجة الله اذا ثبتت فى وقت فهى ثابتة ابداً ويدلك على فرق ما بين الشهادة على الاعمال فى الآخرة والشهادة التى هى الحجة قوله تعالى (فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً) لما اراد الشهادة على اعمالهم خص اهل عصره ومن شاهده بها وكما قال تعالى حاكيا عن عيسى صلوات الله عليه (وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم فلما توفيتنى كنت انت الرقيب عليهم) فتبين ان الشهادة بالاعمال انما هى مخصوصة بحال الشهادة واما الشهادة التى هى الحجة فلا تختص بها اول الامة وآخرها فى كون النبي صلى الله عليه وسلم حجة عليهم كذلك اهل كل عصر لما كانوا شهداء الله من طريق الحجة وجب ان يكونوا حجة على اهل عصرهم الداخلين معهم فى اجماعهم وعلى من بعدهم من سائر اهل الاعصار فهو يدل على ان اهل عصر اذا اجمعوا على شئ ثم خرج بعضهم عن اجماعهم انه محجوج بالاجماع المتقدم لان النبي صلى الله عليه وسلم قد شهد لهذه الجماعة بصحة قولها وجعلها حجة و دليلا فالخارج عنها بعد ذلك تارك لحكم دليله وحجته اذ غير جائز وجود دليل الله تعالى عارياً عن مدلوله ويستحيل وجود النسخ بعد النبي صلى الله عليه وسلم فيترك حكمه من طريق النسخ فدل ذلك على ان الاجماع فى أى حال حصل من الامة فهو حجة لله عزوجل غير سائغ لاحد تركه ولا الخروج عنه ومن حيث دلت الآية على صحة اجماع الصدر الاول فهى دالة على صحة اجماع اهل الاعصار اذ لم يخصص بذلك اهل عصر دون عصر ولو جاز الاقتصار بحكم الآية على اجماع الصدر الاول دون اهل سائر الاعصار لجاز الاقتصار به على اجماع اهل سائر الاعصار دون الصدر الاول * فان قال قائل لما قال (وكذلك جعلناكم امةً وسطاً) فوجه الخطاب الى الموجودين فى حال نزوله دل ذلك على انهم هم المخصوصون به دون غيرهم فلا يدخلون فى حكمهم الا بدلالة * قيل له هذا غلط لان قوله تعالى (وكذلك جعلناكم امةً وسطاً) هو خطاب لجميع الامة اولها وآخرها من كان منهم موجودا فى وقت نزول الآية ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة كما ان قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) وقوله (كتب عليكم القصاص) ونحو ذلك من الآى خطاب لجميع الامة كما كان النبي صلى الله عليه وسلم مبعوثاً الى جميعها من كان منهم موجوداً فى عصره ومن جاء بعده قال الله تعالى (انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً) وقال تعالى (وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) وما احسب مسلما يستجيز اطلاق القول بان النبي عليه السلام لم يكن مبعوثا الى جميع الامة اولها وآخرها وانه لم يكن حجة عليها وشاهداً وانه لم يكن رحمة لكافتها * فان قال قائل لما قال الله تعالى (وكذلك جعلناكم امةً وسطاً) واسم الامة

مطلب
يستحيل وجود النسخ
بعد النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم

يتناول الموجودين فى عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة فانما حكم لجماعتها بالعدالة وقبول الشهادة وليس فيه حكم لاهل عصر واحد بالعدالة وقبول الشهادة فمن أين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم * قيل له لما جعل من حكم له بالعدالة حجة على غيره فيما يخبر به او يعتقده من احكام الله تعالى وكان معلوماً ان ذلك صفة قد حصلت له فى الدنيا واخبر تعالى بانهم شهداء على الناس فلو اعتبر اول الامة وآخرها فى كونها حجة له عليهم لعلمنا ان المراد اهل كل عصر لان اهل كل عصر يجوز ان يسموا امة اذ كانت الامة اسما للجماعة التى تؤم جهة واحدة واهل كل عصر على حيالهم يتناولهم هذا الاسم وليس يمنع اطلاق لفظ الامة والمراد اهل عصر ألا ترى انك تقول اجمعت الامة على تحريم الله تعالى الامهات والاخوات ونقلت الامة القرآن ويكون ذلك اطلاقاً صحيحاً قبل ان يوجد آخر القوم فثبت بذلك ان مراد الله تعالى بذلك اهل كل عصر وايضاً فانما قال الله تعالى (جعلناكم امة وسطا) فعبر عنهم بلفظ منكر حين وصفهم بهذه الصفة وجعلهم حجة وهذا يقتضى اهل كل عصر اذ كان قوله (جعلناكم) خطاباً للجميع والصفة لاحقة بكل امة من المخاطبين ألا ترى الى قوله (ومن قوم موسى امة يهدون بالحق) وجميع قوم موسى امة له وسمى بعضهم على الانفراد امة لما وصفهم بما وصفهم به فثبت بذلك ان اهل كل عصر جائز ان يسموا امة وان كان الاسم قد يلحق اول الامة وآخرها * وفى الآية دلالة على ان من ظهر كفره نحو المشبهة ومن صرح بالجبر وعرف ذلك منه لا يعتد به فى الاجماع وكذلك من ظهر فسقه لا يعتد به فى الاجماع من نحو الخوارج والروافض وسواء من فسق من طريق الفعل او من طريق الاعتقاد لان الله تعالى انما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخير وهذه الصفة لا تلحق الكفار ولا الفساق ولا يختلف فى ذلك حكم من فسق او كفر بالتأويل او برد النص اذ الجميع شملهم صفة الذم ولا يلحقهم صفة العدالة بحال والله اعلم

قوله (نحو المشبهة) فيه نظر يعلم بمراجعة الكتب الفقهية

باب استقبال القبلة

قال الله تعالى ﴿قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضيها﴾ قيل ان التقلب هو التحول وان النبى صلى الله عليه وسلم انما كان يقلب وجهه فى السماء لانه كان وعد بالتحويل الى الكعبة فكان منتظراً لنزول الوحى به وكان يسأل الله ذلك فأذن الله تعالى له فيه لان الانبياء صلوات الله عليهم لايسئلون الله الا بعد الاذن لانهم لايأمنون ان لايكون فيه صلاح ولا يجيبهم الله فيكون فتنة على قومه فهذا هو معنى تقلب وجهه فى السماء * وقد قيل فيه ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يحب ان يحوله الله تعالى الى الكعبة مخالفة لليهود وتميزا منهم ويروى ذلك عن مجاهد وقال ابن عباس احب ذلك لانها قبلة ابراهيم عليه السلام وقيل انه احب ذلك استدعاء للعرب الى الايمان وهو معنى قوله (فلنولينك

قبلةً ترضيها) وقوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) فان اهل اللغة قدقالوا ان الشطر اسم مشترك يقع على معنيين احدهما النصف يقال شطرت الشئ اى جعلته نصفين ويقولون فى مثل لهم احلب حلباً لك شطره اى نصفه والثانى نحوه وتلقاؤه ولا خلاف ان مراد الآية هو المعنى الثانى قاله ابن عباس وابوالعالية ومجاهد والربيع بن انس ولايجوز ان يكون المراد المعنى الاول اذ ليس من قول احد ان عليه استقبال نصف المسجد الحرام * واتفق المسلمون انه لو صلى الى جانب منه اجزأه وفيه دلالة على انه لواتى ناحية من البيت فتوجه اليها فى صلاته اجزأه لانه متوجه شطره ونحوه وانما ذكرالله تعالى التوجه الى ناحية المسجدالحرام ومراده البيت نفسه لانه لاخلاف انه من كان بمكة فتوجه فى صلاته نحوالمسجد انه لا يجزيه اذا لم يكن محاذياً للبيت * وقوله تعالى ﴿ وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ﴾ خطاب لمن كان معايناً للكعبة ولمن كان غائباً عنها والمراد لمن كان حاضرها اصابة عينها ولمن كان غائباً عنها النحو الذى هو عنده انه نحو الكعبة وجهتها فى غالب ظنه لانه معلوم انه لم يكلف اصابة العين اذلا سبيل له اليها وقال تعالى (لايكلف الله نفساً الا وسعها) فمن لم يجد سبيلا الى اصابة عين الكعبة لم يكلفها فعلمنا انه انما هو مكلف ما هو فى غالب ظنه انه جهتها و نحوها دون المغيب عندالله تعالى * وهذا احد الاصول الدالة على تجويز الاجتهاد فى احكام الحوادث وان كل واحد من المجتهدين فانما كلف مايؤديه اليه اجتهاده ويستولى على ظنه ويدل ايضاً على ان للمشتبه من الحوادث حقيقة مطلوبة كما ان القبلة حقيقة مطلوبة بالاجتهاد والتحرى ولذلك صح تكليف الاجتهاد فى طلبها كما صح تكليف طلب القبلة بالاجتهاد لان لها حقيقة ولو لم يكن هناك قبلة رأساً لما صح تكليفنا طلبها * قوله تعالى ﴿ ولكل وجهة هو موليها ﴾ الوجهة قيل فيها قبلة روى ذلك عن مجاهد وقال الحسن طريقة وهو ما شرع الله تعالى من الاسلام وروى عن ابن عباس ومجاهد والسدى لاهل كل ملة من اليهود والنصارى وجهة وقال الحسن لكل نبى فالوجهة واحدة وهى الاسلام وان اختلفت الاحكام كقوله تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً) قال قتادة هوصلاتهم الى البيت المقدس وصلاتهم الى الكعبة وقيل فيه لكل قوم من المسلمين من اهل سائر الآفاق التى جهات الكعبة وراءها اوقدامها او عن يمينها او عن شمالها كأنه افاد انه ليس جهة من جهاتها باولى ان تكون قبلة من غيرها وقد روى ان عبدالله بن عمر كان جالساً بازاء الميزاب فتلا قوله تعالى (فلنولينك قبلة ترضيها) قال هذه القبلة فمن الناس من يظن انه عنى الميزاب وليس كذلك لانه انما اشار الى الكعبة ولم يرد به تخصيص جهة الميزاب دون غيرها وكيف يكون ذلك مع قوله تعالى (واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى) وقوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) مع اتفاق المسلمين على ان سائر جهات الكعبة قبلة لموليها وقوله تعالى (ولكل وجهة هو موليها) يدل على ان الذى كلف به من غاب عن حضرة الكعبة انما هو التوجه الى جهتها فى غالب ظنه

لا اصابة محاذاتها غير زائل عنها اذلا سبيل له الى ذلك واذ غير جائز ان يكون جميع من غاب عن حضرتها محاذياً لها * وقوله تعالى ﴿ فاستبقوا الخيرات ﴾ يعنى والله اعلم المبادرة والمسارعة الى الطاعات وهذا يحتج به فى ان تعجيل الطاعات افضل من تأخيرها مالم تقم الدلالة على فضيلة التأخير نحو تعجيل الصلوات فى اول اوقاتها وتعجيل الزكاة والحج وسائر الفروض بعد حضور وقتها ووجود سببها ويحتج به بان الامر على الفور وان جواز التأخير يحتاج الى دلالة وذلك ان الامر اذا كان غير موقت فلا محالة عند الجميع ان فعله على الفور من الخيرات فوجب بمضمون قوله تعالى (فاستبقوا الخيرات) ايجاب تعجيله لانه امر يقتضى الوجوب * قوله تعالى ﴿ لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم ﴾ من الناس من يحتج به فى الاستثناء من غير جنسه وقد اختلف اهل اللغة فى معناه فقال بعضهم هو استثناء منقطع ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعون موضع الحجة وهو كقوله تعالى (مالهم به من علم الا اتباع الظن) معناه لكن اتباع الظن * قال النابغة

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب

معناه لكن بسيوفهم فلول وليس بعيب وقيل فيه انه اراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجاج الا الذين ظلموا فانهم يحاجونكم بالباطل وقال ابو عبيدة الا ههنا بمعنى الواو وكأنه قال لئلا يكون للناس عليكم حجة ولا الذين ظلموا وانكر ذلك الفراء واكثر اهل اللغة قال الفراء لا تجئ الا بمعنى الواو الا اذا تقدم استثناء كقول الشاعر

ما بالمدينة دار غير واحدة * دار الخليفة الا دار مروان

كأنه قال ما بالمدينة دار الا دار الخليفة ودار مروان وقال قطرب معناه لئلا يكون للناس عليكم حجة الا على الذين ظلموا وانكر هذا بعض النحاة

باب وجوب ذكر الله تعالى

قوله تعالى ﴿ فاذكرونى اذكركم ﴾ قد تضمن الامر بذكر الله تعالى وذكرنا اياه على وجوه وقد روى فيه اقاويل عن السلف قيل فيه اذكرونى بطاعتى اذكركم برحمتى وقيل فيه اذكرونى بالثناء بالنعمة اذكركم بالثناء بالطاعة وقيل اذكرونى بالشكر اذكركم بالثواب وقيل فيه اذكرونى بالدعاء اذكركم بالاجابة واللفظ محتمل لهذه المعانى وجميعها مراد الله تعالى لشمول اللفظ واحتماله اياه * فان قيل لا يجوز ان يكون الجميع مراد الله تعالى بلفظ واحد لانه لفظ مشترك لمعان مختلفة * قيل له ليس كذلك لان جميع وجوه الذكر على اختلافها راجعة الى معنى واحد فهو كاسم الانسان يتناول الانثى والذكر والاخوة

تتناول الاخوة المتفرقين وكذلك الشركة ونحوها وان وقع على معان مختلفة فان الوجه الذى سمى به الجميع معنى واحد وكذلك ذكر الله تعالى لماكان المعنى فيه طاعته والطاعة تارة بالذكر باللسان وتارة بالعمل بالجوارح وتارة باعتقاد القلب وتارة بالفكر فى دلائله وحججه وتارة فى عظمته وتارة بدعائه ومسئلته جاز ارادة الجميع بلفظ واحد كلفظ الطاعة نفسها جاز ان يراد بها جميع الطاعات على اختلافها اذا ورد الامر بها مطلقا نحو قوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول) وكالمعصية يجوز ان يتناول جميعها لفظ النهى فقوله (فاذكرونى) قد تضمن الامر بسائر وجوه الذكر منها سائر وجوه طاعته وهو اعم الذكر ومنها ذكره باللسان على وجه التعظيم والثناء عليه والذكر على وجه الشكر والاعتراف بنعمه ومنها ذكره بدعاء الناس اليه والتنبيه على دلائله وحججه ووحدانيته وحكمته وذكره بالفكر فى دلائله وآياته وقدرته وعظمته وهذا افضل الذكر وسائر وجوه الذكر مبنية عليه وتابعة له وبه يصح معناها لان اليقين والطمأنينة به تكون قال الله تعالى (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) يعنى والله اعلم ذكر القلب الذى هو الفكر فى دلائل الله تعالى وحججه وآياته وبيناته وكلما ازددت فيها فكراً ازددت طمأنينة وسكوناً وهذا هو افضل الذكر لان سائر الاذكار انما يصح ويثبت حكمها بثبوته وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال (خير الذكر الخفى) حدثنا ابن قانع قال حدثنا عبدالملك بن محمد قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن اسامة بن زيد عن محمد عن عبدالرحمن عن سعد بن مالك عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال (خير الذكر الخفى وخير الرزق مايكفى) * قوله تعالى ﴿ ياايها الذين امنوا استعينوا بالصبر والصلوة ﴾ عقيب قوله (فاذكرونى اذكركم) يدل على ان الصبر وفعل الصلاة لطف فى التمسك بما فى العقول من لزوم ذكر الله تعالى الذى هو الفكر فى دلائله وحججه وقدرته وعظمته وهو مثل قوله تعالى (ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ثم عقبه بقوله (ولذكر الله اكبر) والله اعلم لذكر الله تعالى بقلوبكم وهو التفكر فى دلائله اكبر من فعل الصلاة وانما هو معونة ولطف فى التمسك بهذا الذكر وادامته * قوله تعالى ﴿ ولاتقولوا لمن يقتل فى سبيل الله اموات بل احياء ولكن لاتشعرون ﴾ فيه اخبار باحياء الله تعالى الشهداء بعد موتهم ولايجوز ان يكون المراد انهم سيحيون يوم القيامة لانه لوكان هذا مراده لماقال (ولكن لاتشعرون) لان قوله (ولكن لاتشعرون) اخبار بفقد علمنا بحياتهم بعد الموت ولوكان المراد الحياة يوم القيامة لكان المؤمنون قد شعروا به وعرفوه قبل ذلك فثبت ان المراد الحياة الحادثة بعد موتهم قبل يوم القيامة واذا جاز ان يكون المؤمنون قد احيوا فى قبورهم قبل يوم القيامة وهم منعمون فيها جاز ان يحيا الكفار فى قبورهم فيعذبوا وهذا يبطل قول من ينكر عذاب القبر * فان قيل لما كان المؤمنون كلهم منعمين بعد الموت فكيف خص المقتولين فى سبيل الله * قيل له جائز ان يكون اختصهم بالذكر تشريفا لهم على جهة تقديم البشارة بذكر حالهم ثم بين بعد ذلك

مطلب
فى ان ذكر الله تعالى بالتفكر فى دلائله افضل انواع الذكر

مايختصون به فى آية اخرى وهو قوله تعالى (احياء عند ربهم يرزقون) * فان قيل كيف يجوز ان يكونوا احياء ونحن نراهم رمياً فى القبور بعد مرورالازمان عليهم * قيل له الناس فى هذا على قولين * منهم من يجعل الانسان هوالروح وهو جسم لطيف والنعيم والبؤس انما هما له دون الجثة * ومنهم من يقول ان الانسان هذا الجسم الكثيف المشاهد فهو يقول ان الله تعالى يلطف اجزاء منه بمقدار ماتقوم به البنية الحيوانية ويوصل النعيم اليه وتكون تلك الاجزاء اللطيفة بحيث يشاء الله تعالى ان تكون تعذب اوتنعم على حسب مايستحقه ثم يفنيه الله تعالى كما يفنى سائرالخلق قبل يوم القيامة ثم يحييه يوم القيامة للحشر * وقد حدثنا ابو القاسم عبدالله بن محمد بن اسحاق المروزى قال حدثنا الحسن بن يحيى بن ابى الربيع الجرجانى قال اخبرنا عبدالرزاق قال اخبرنا معمر عن الزهرى عن كعب بن مالك ان النبى صلى الله عليه وسلم قال (نسمة المسلم طير تعلق فى شجر الجنة حتى يرجعها الى جسده)[١] * قوله تعالى ﴿ ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون ﴾ الى قوله تعالى ﴿ واولئك هم المهتدون ﴾ روى عن عطاء والربيع وانس بن مالك ان المراد بهذه المخاطبة اصحاب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بعد الهجرة * قال ابوبكر جائز والله اعلم ان يكون قدم اليهم ذكر ماعلم انه يصيبهم فى الله من هذه البلايا والشدائد لمعنيين احدهما ليوطنوا انفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك ابعد من الجزع واسهل عليهم بعد الورود والثانى مايتعجلون به من ثواب توطين النفس قوله تعالى (وبشر الصابرين) يعنى والله اعلم على ماقدم ذكره من الشدائد وقوله تعالى (الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون) يعنى اقرارهم فى تلك الحال بالعبودية والملك له وان له ان يبتليهم بمايشاء تعريضا منه لثواب الصبر واستصلاحاً لهم لما هو اعلم به اذ هو تعالى غير متهم فى فعل الخير والصلاح اذ كانت افعاله كلها حكمة ففى اقرارهم بالعبودية تفويض الامر اليه ورضى بقضائه فيما يبتليهم به اذ لا يقضى الا بالحق كما قال تعالى (والله يقضى بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشئ) وقال عبدالله بن مسعود لان اخر من السماء احب الى من ان اقول لشئ قضاه الله تعالى ليته لم يكن * وقوله تعالى (انا لله وانا اليه راجعون) اقرار بالبعث والنشور واعتراف بان الله تعالى سيجازى الصابرين على قدر استحقاقهم فلا يضيع عنده اجر المحسنين * ثم اخبر بمالهم عندالله تعالى عند الصبر على على هذه الشدائد فى طاعة الله تعالى فقال ﴿ أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ﴾ يعنى الثناء الجميل والبركات والرحمة وهى النعمة التى لا يعلم مقاديرها الا الله تعالى كقوله فى آية اخرى (انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب) * ومن المصائب والشدائد المذكورة فى الآية ماهو من فعل المشركين بهم ومنها ماهو من فعل الله تعالى فاما ماكان من فعل المشركين فهو ان العرب كلها كانت قد اجتمعت على عداوة النبى صلى الله عليه وسلم غير من كان بالمدينة من المهاجرين والانصار وكان خوفهم من قبل هؤلاء

مطلب فى ان الانسان هو الروح

[١] هذا الحديث شاهد للمعنى الاول

لقلة المسلمين وكثرتهم * واما الجوع فلقلة ذات اليد والفقر الذى نالهم * وجائز ان يكون الفقر تارة من الله تعالى بان يفقرهم بتلف اموالهم * وجائز ان يكون من قبل العدو بان يغلبوا عليه فيتلف * ونقص من الاموال والانفس والثمرات يحتمل الوجهين جميعاً لان النقص من الاموال جائز ان يكون سببه العدو * وكذلك الثمرات لشغلهم اياهم بقتالهم عن عمارة اراضيهم وجائز ان يكون من فعل الله تعالى بالجوائح التى تصيب الاموال والثمار * ونقص الانفس جائز ان يكون المراد به من يقتل منهم فى الحرب وان يريد به من يميته الله منهم من غير قتل * فاما الصبر على ماكان من فعل الله فهو التسليم والرضا بما فعله والعلم بانه لا يفعل الا الصلاح والحسن وما هو خير لهم وانه مامنعهم الا ليعطيهم وان منعه اياهم اعطاء منه لهم * واما ماكان من فعل العدو فان المراد به الصبر على جهادهم وعلى الثبات على دين الله تعالى ولا ينكلون عن الحرب ولا يزولون عن طاعة الله بما يصيبهم من ذلك ولا يجوز ان يريد بالابتلاء ماكان مهم من فعل المشركين لان الله تعالى لا يبتلى احداً بالظلم والكفر ولا يريده ولا يوجب الرضا به ولو كان الله تعالى يبتلى بالظلم والكفر لوجب الرضا به كما رضيه بزعمهم حين فعله والله يتعالى عن ذلك * وقد تضمنت الآية مدح الصابرين على شدائد الدنيا وعلى مصائبها على الوجوه التى ذكر والوعد بالثواب والثناء الجميل والنفع العظيم لهم فى الدنيا والدين فاما فى الدنيا فما يحصل له به من الثناء الجميل والمحل الجليل فى نفوس المؤمنين لائتماره لامر الله تعالى ولان فى الفكر فى ذلك تسلية عن الهم ونفى الجزع الذى ربما ادى الى ضرر فى النفس والى اتلافها فى حال مايعقبه ذلك فى الدنيا من محمود العاقبة واما فى الاخرة فهو الثواب الجزيل الذى لا يعلم مقداره الا الله قال ابو بكر وقد اشتملت هذه الآية على حكمين فرض ونفل فاما الفرض فهو التسليم لامر الله والرضا بقضاء الله والصبر على اداء فرائضه لا يثنيه عنها مصائب الدنيا ولا شدائدها واما النفل فاظهار القول بانا لله وانا اليه راجعون فان فى اظهاره فوائد جزيلة منها فعل ماندب الله اليه ووعده الثواب عليه ومنها ان غيره يقتدى به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بجده واجتهاده فى دين الله تعالى والثبات على طاعته ومجاهدة اعدائه ويحكى عن داود الطائى قال الزاهد فى الدنيا لا يحب البقاء فيها وافضل الاعمال الرضا عن الله ولا ينبغى للمسلم ان يحزن للمصيبة لانه يعلم ان لكل مصيبة ثواباً والله تعالى اعلم بالصواب

باب السعى بين الصفا والمروة

قال الله تعالى ﴿ ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت اواعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ﴾ روى عن ابن عيينة عن الزهرى عن عروة قال قرأت عند عائشة رضى الله تعالى عنها (ان الصفا والمروة من شعائر الله) فقلت لا ابالى ان لا افعل قالت بئسما قلت يا ابن اختى قد طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم وطاف المسلمون فكانت سنة انما كان من اهل لمناة الطاغية لا يطوف بهما فلما جاء الاسلام كرهوا ان يطوفوا بهما حتى نزلت هذه الآية فطاف

رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانت سنة قال فذكرت ذلك لابى بكر بن عبدالرحمن فقال ان هذا العلم ولقد كان رجال من اهل العلم يقولون انما سأل عن هذا الرجال الذين كانوا يطوفون بين الصفا والمروة فاحسبها نزلت فى الفريقين وروى عن عكرمة عن ابن عباس فى قوله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله) قال كان على الصفا تماثيل واصنام وكان المسلمون لايطوفون عليها لاجل الاصنام والتماثيل فانزل الله تعالى (فلاجناح عليه ان يطوف بهما) * قال ابوبكر كان السبب فى نزول هذه الآية عند عائشة سؤال من كان لايطوف بهما فى الجاهلية لاجل اهلاله لمناة وعلى ماذكر ابن عباس وابوبكر بن عبدالرحمن ان ذلك كان لسؤال من كان يطوف بين الصفا والمروة وقد كان عليهما الاصنام فتجنب الناس الطواف بهما بعد الاسلام وجائز ان يكون سبب نزول هذه الآية سؤال الفريقين وقد اختلف فى السعى بينهما فروى هشام بن عروة عن ابيه وايوب عن ابن ابى مليكة جميعاً عن عائشة قالت ما اتم رسول الله صلى الله عليه وسلم لامرئ حجا ولا عمرة مالم يطف بين الصفا والمروة وذكر ابوالطفيل عن ابن عباس ان السعى بينهما سنة وان النبى عليه السلام فعله وروى عاصم الاحول عن انس قال كنا نكره الطواف بين الصفا والمروة حتى نزلت هذه الآية والطواف بينهما تطوع وروى عن عطاء عن ابن الزبير قال من شاء لم يطف بين الصفا والمروة وروى عن عطاء ومجاهد ان من تركه فلاشئ عليه وقد اختلف فقهاء الامصار فى ذلك فقال اصحابنا والثورى ومالك انه واجب فى الحج والعمرة وتركه يجزى عنه الدم وقال الشافعى لايجزى عنه الدم اذا تركه وعليه ان يرجع فيطوف * قال ابوبكر هو عند اصحابنا من توابع الحج يجزى عنه الدم لمن رجع الى اهله مثل الوقوف بالمزدلفة ورمى الجمار وطواف الصدر والدليل على انه ليس من فروضه قوله عليه السلام فى حديث الشعبى عن عروة بن مضرس الطائى قال أتيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالمزدلفة فقلت يارسول الله جئت من جبل طى ماتركت جبلا الاوقفت عليه فهل لى من حج فقال عليه السلام من صلى معنا هذه الصلاة ووقف معنا هذا الموقف وقد ادرك عرفة قبل ليلاً اونهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه فهذا القول منه عليه السلام ينفى كون السعى بين الصفا والمروة فرضاً فى الحج من وجهين احدهما اخباره بتمام حجته وليس فيه السعى بينهما والثانى ان ذلك لوكان من فروضه لبينه للسائل لعلمه بجهله بالحكم * فان قيل لم يذكر طواف الزيارة مع كونه من فروضه * قيل له ظاهر اللفظ يقتضى ذلك وانما اثبتناه فرضاً بدلالة * فان قيل فهذا يوجب ان لايكون مسنونا ويكون تطوعاً كماروى عن انس وابن الزبير * قيل له كذلك يقتضى ظاهر اللفظ وانما اثبتناه مسنونا فى توابع الحج بدلالة ومما يحتج به لوجوبه ان فرض الحج مجمل فى كتاب الله لان الحج فى اللغة القصد قال الشاعر

يحج مأمومة فى قعرها لجف

يعنى انه يقصد ثم نقل فى الشرع الى معان اخر لم يكن اسما موضوعا لها فى اللغة وهو مجمل مفتقر الى البيان فمهما ورد من فعل النبى صلى الله عليه وسلم فهو بيان للمراد بالجملة وفعل النبى

صلى الله عليه وسلم اذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب فلماسعى بينهما النبي عليه السلام كان ذلك دلالة الوجوب حتى تقوم دلالة الندب ومن جهة اخرى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا عني مناسككم وذلك امر يقتضي ايجاب الاقتداء به في سائر افعال المناسك فوجب الاقتداء به في السعي بينهما وقد روى طارق بن شهاب عن ابي موسى قال قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بالبطحاء فقال بم اهللت فقلت اهللت باهلال النبي صلى الله عليه وسلم فقال احسنت طف بالبيت والصفا والمروة ثم احل فامره بالسعي بينهما وهذا امر يقتضي الايجاب وقد روى فيه حديث مضطرب السند والمتن جميعاً مجهول الراوي وهو مارواه معمر عن واصل مولى ابي عيينة عن موسى بن ابي عبيد عن صفية بنت شيبة عن امرأة سمعت النبي صلى الله عليه وسلم بين الصفا والمروة يقول كتب عليكم السعي فاسعوا فذكرت في هذا الحديث انها سمعته يقول ذلك بين الصفا والمروة ولم تذكر اسم الراوية وقد روى محمد بن عبدالرحمن بن محيصن عن عطاء بن ابي رباح قال حدثتني صفية بنت شيبة عن امرأة يقال لها حبيبة بنت ابي تجزءة قالت دخلت دار ابي حسين ومعي نسوة من قريش والنبي صلى الله عليه وسلم يطوف بالبيت حتى ان ثوبه ليدور به وهو يقول لاصحابه اسعوا فان الله تعالى قد كتب عليكم السعي فذكر في هذا الحديث ان النبي عليه السلام قال ذلك وهو في الطواف فظاهر ذلك يقتضي ان يكون مراده السعي في الطواف وهو الرمل والطواف نفسه لان المشي يسمى سعياً قال الله تعالى (فاسعوا الى ذكر الله) وليس المراد اسراع المشي وانما هو المصير اليه والخبر الاول الذي ذكر فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك وهو يسعى بين الصفا والمروة لا دلالة فيه على انه اراد السعي بينهما اذ جائز ان يكون مراده الطواف بالبيت والرمل فيه وهو سعي لانه اسراع المشي وايضاً فان ظاهره يقتضي جواز أي سعي كان وهو اذا رمل فقد سعى ووجوب التكرار لادلالة عليه فالاخبار الاول التي ذكرناها دالة على وجوب السعي لانه سنة لا ينبغي تركها ولا دلالة فيها على ان من تركها لاينوب عنه دم والدليل على ان الدم ينوب عنه لمن تركه حتى يرجع الى اهله اتفاق السلف على جواز السعي بعد الاحلال من جميع الاحرام كما يصح الرمي وطواف الصدر فوجب ان ينوب عنه الدم كما ناب عن الرمي وطواف الصدر ❊ فان قيل طواف الزيارة يفعل بعد الاحلال ولاينوب عنه الدم ❊ قيل له ليس كذلك لان بقاء طواف الزيارة يوجب كونه محرماً عن النساء واذا طاف فقد حل له كل شئ بلا خلاف بين الفقهاء وليس لبقاء السعي تأثير في بقاء شئ من الاحرام كالرمي وطواف الصدر ❊ فان قال قائل فان الشافعي يقول اذا طاف للزيارة لم يحل من النساء وكان حراماً حتى يسعى بالصفا والمروة ❊ قيل له قد اتفق الصدر الاول من التابعين والسلف بعدهم انه يحل بالطواف بالبيت لانهم على ثلاثة اقاويل بعد الحلق فقال قائلون هو محرم من اللباس والصيد والطيب حتى يطوف بالبيت وقال عمر بن الخطاب هو محرم من النساء والطيب وقال ابن عمر وغيره هو محرم من النساء حتى يطوف فقد اتفق السلف على انه يحل من النساء بالطواف بالبيت دون السعي بين الصفا

والمروة وايضا فان السعى بينهما لايفعل الاتبعاً للطواف ألاترى ان من لاطواف عليه لاسعى
عليه وانه لايتطوع بالسعى بينهما كما لايتطوع بالرمى فدل على انه من توابع الحج والعمرة
* فان قيل الوقوف بعرفة لايفعل الابعد الاحرام وطواف الزيارة لايفعل الا بعد الوقوف وهما
من فروض الحج * قيل له لم نقل ان من لايفعل الا بعد غيره فهو تبع فيلزمنا ماذكرت وانما
قلنا مالايفعل الاعلى وجه التبع لافعال الحج اوالعمرة فهو تابع ليس بفرض فاما الوقوف
بعرفة فانه غير مفعول على وجه التبع لغيره بل يفعل منفردا بنفسه ولكن من شروطه شيآن
الاحرام والوقت وماكان شرطه الاحرام اوالوقت فلا دلالة على انه مفعول على وجه التبع
وكذلك ماتعلق جوازه بوقت دون غيره فلا دلالة فيه على انه تبع فرض غيره وطواف
الزيارة انما يتعلق جوازه بالوقت والوقوف بعرفة انما تعلق جوازه بالاحرام والوقت وليس
صحته موقوفة على وقوع فعل آخر غير الاحرام فليس هو اذا تبعاً لغيره واما السعى
بين الصفا والمروة فانه مع حضور وقته هو موقوف على فعل آخر غيره وهو الطواف فدل
على انه من توابع الحج والعمرة وانه ليس بفرض فاسبه طواف الصدر لما كانت صحته
موقوفة على طواف الزيارة كان تبعاً فى الحج ينوب عن تركه دم * وقوله تعالى (ان الصفا والمروة
من شعائر الله) قد دل على انه قربة لان الشعائر هى معالم للطاعات والقرب وهو مأخوذ
من الاشعار الذى هو الاعلام ومن ذلك قولك شعرت بكذا وكذا اى علمته ومنه اشعار البدنة
اى اعلامها للقربة وشعار الحرب علاماتها التى يتعارفون بها فالشعائر هى المعالم للقرب قال الله
تعالى (ذلك ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب) وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشعر
الحرام فقد دلت الآية بفحواها على ان السعى بينهما قربة الى الله تعالى فى قوله (من شعائر الله)
ثم قوله (فلا جناح عليه ان يطوف بهما) فقد اخبرت عائشة وغيرها انه خرج مخرج الجواب لمن
سأل عنهما وان ظاهر هذا اللفظ لم ينف ارادة الوجوب وان لم يدل عليه وقد قامت الدلالة
من غير الآية على وجوبه وهو ماقدمنا ذكره * وقد اختلف اهل العلم فى السعى فى بطن الوادى
وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم فيه اخبار مختلفة ومذهب اصحابنا ان السعى فيه مسنون
لاينبغى تركه كالرمل فى الطواف وروى جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر ان النبى عليه السلام
لما تصوبت قدماه فى الوادى سعى حتى خرج منه وروى سفيان بن عينة عن صدقة قال
سئل ابن عمر أرأيت النبى صلى الله عليه وسلم يرمل بين الصفا والمروة قال كان فى الناس
فرملوا ولا اراهم فعلوا الا برمله وقال نافع كان ابن عمر يسعى فى بطن الوادى وروى
مسروق ان عبدالله بن مسعود سعى فى بطن الوادى وروى عطاء عن ابن عباس قال من شاء
يسعى بمسيل مكة ومن شاء لم يسع وانما يعنى الرمل فى بطن الوادى وروى سعيد بن جبير
قال رأيت ابن عمر يمشى بين الصفا والمروة وقال ان مشيت فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يمشى وان سعيت فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسعى وروى عمرو عن عطاء
عن ابن عباس قال انما سعى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الصفا والمروة ليرى المشركين

قوته فأتيت ابن عباس فقال سعى النبي صلى الله عليه وسلم فى بطن الوادى وذكر السبب الذى من اجله فعل ذلك وهو اظهار الجلد والقوة للمشركين وتعلق فعله بهذا السبب لا يمنع كونه سنة مع زواله على نحو ما ذكرنا فى الرمل فى الطواف فيما تقدم وقد ذكرنا ان السبب فى رمى الجمار كان رمى ابراهيم عليه السلام ابليس لما عرض له بمنى وصار سنة بعد ذلك وكذلك كان سبب الرمل فى الوادى ان هاجر لما طلبت الماء لابنها اسماعيل وجعلت تتردد بين الصفا والمروة فكانت اذا نزلت الوادى غاب الصبى عن عينها فاسرعت المشى وروى ابو الطفيل عن ابن عباس ان ابراهيم عليه السلام لما علم المناسك عرض له الشيطان عند المسعى فسبقه ابراهيم فكان ذلك سبب سرعة المشى هناك وهو سنة كنظائره مما وصفنا والرمل فى بطن الوادى فى الطواف بين الصفا والمروة مما قد نقلته الامة قولاً وفعلاً ولم يختلف فى ان النبي صلى الله عليه وسلم فعله وانما اختلف فى كونه مسنوناً بعده وظهور نقله فعلاً الى هذه الغاية دلالة على بقاء حكمه على ما قدمنا من الدلالة والله تعالى اعلم

باب طواف الراكب

قال ابوبكر قد اختلف فى طواف الراكب بينهما فكره اصحابنا ذلك الا من عذر وذكر ابو الطفيل انه قال لابن عباس ان قومك يزعمون ان الطواف بين الصفا والمروة على الدابة سنة وان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك فقال صدقوا وكذبوا انما فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان لا يدفع عنه احد وليست بسنة وروى عروة بن الزبير عن زينب بنت ابى سلمة عن ام سلمة انها شكت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انى اشتكى فقال طوفى من وراء الناس وانت راكبة وكان عروة اذا رآهم يطوفون على الدواب نهاهم فيتعللون بالمرض فيقول خاب هؤلاء وخسروا وروى ابن ابى مليكة عن عائشة قالت مامنعنى من الحج والعمرة الا السعى بين الصفا والمروة وانى لاكره الركوب وروى عن يزيد بن ابى زياد عن عكرمة عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم جاء وقد اشتكى فطاف على بعير ومعه محجن كلما مر على الحجر استلمه فلما فرغ من طوافه اناخ فصلى ركعتين ولما ثبت من سنة الطواف بهما السعى فى بطن الوادى على ما وصفنا وكان الراكب تاركا للسعى كان فعله خلاف السنة الا ان يكون معذوراً على نحو ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة فيجوز

فصل

روى جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر وذكر حج النبي صلى الله عليه وسلم وطوافه بالبيت الى قوله فاستلم الحجر بعد الركعتين ثم خرج الى الصفا حتى بدا له البيت فقال نبدأ بما بدأ الله به يدل على ان لفظ الآية لا يقتضى الترتيب اذ لو كان ذلك معقولاً من الآية

لم يحتج ان يقول نبدأ بما بدأالله به فانما بدئ بالصفا قبل المروة لقوله عليه السلام نبدأ بما بدأالله به وفعله كذلك مع قوله (خذوا عنى مناسككم) ولاخلاف بين اهل العلم ان المسنون على الترتيب ان يبدأ بالصفا قبل المروة فان بدأ بالمروة قبل الصفا لم يعتد بذلك فى الرواية المشهورة عن اصحابنا وروى عن ابى حنيفة انه ينبغى له ان يعيد ذلك الشوط فان لم يفعل فلاشئ عليه وجعله بمنزلة ترك الترتيب فى اعضاء الطهارة * قوله تعالى ﴿ومن تطوع خيرا﴾ عقيب ذكر الطواف بهما يحتج به من يراه تطوعا وذلك لانه معلوم رجوع الكلام الى ماتقدم ذكره من الطواف بهما ومعلوم مع ذلك ان الطواف لا يتطوع به عند من يراه واجباً فى الحج والعمرة وعند من لا يراه فى غيرهما فوجب ان يكون قوله (ومن تطوع خيراً) اخبار بان من فعله فى الحج والعمرة فانما يفعله تطوعاً اذلم يبق موضع لفعله فى غيرهما لاتطوعاً ولا غيره وهذا لادلالة فيه على ما ذكروا لانه جائز ان يكون المراد من تطوع بالحج والعمرة لتقدم ذكرهما فى الخطاب فى قوله تعالى (فمن حج البيت اواعتمر)

باب فى النهى عن كتمان العلم

قال الله تعالى ﴿ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى﴾ الآية وقال فى موضع آخر (ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلا) الآية وقال (واذ اخذالله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولاتكتمونه) هذه الآى كلها موجبة لاظهار علوم الدين وتبيينه للناس زاجرة عن كتمانها ومن حيث دلت على لزوم بيان المنصوص عليه فهى موجبة ايضاً لبيان المدلول عليه منه وترك كتمانه لقوله تعالى (يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى) وذلك يشتمل على سائر احكام الله فى المنصوص عليه والمستنبط لشمول اسم الهدى للجميع وقوله تعالى (يكتمون ما انزل الله من الكتاب) يدل على انه لافرق فى ذلك بين ماعلم من جهة النص اوالدليل لان فى الكتاب الدلالة على احكام الله تعالى كافيه النص عليها وكذلك قوله تعالى (لتبيننه للناس ولاتكتمونه) عام فى الجميع وكذلك ماعلم من طرق اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم قد انطوت تحت الآية لان فى الكتاب الدلالة على قبول اخبار الآحاد عنه عليه السلام فكل مااقتضى الكتاب ايجاب حكمه من جهة النص اوالدلالة فقد تناولته الآية ولذلك قال ابوهريرة لولا آية فى كتاب الله عزوجل ماحدثتكم ثم تلا (ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى) فاخبر ان الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من البينات والهدى الذى انزله الله تعالى وقال شعبة عن قتادة فى قوله تعالى (واذ اخذالله ميثاق الذين اوتوا الكتاب) الآية فهذا ميثاق اخذه الله على اهل العلم فمن علم علماً فليعلمه واياكم وكتمان العلم فان كتمانه هلكة ونظيره فى بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكاتمه قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) وقد روى حجاج عن عطاء عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من كتم علماً يعلمه جاء

يوم القيامة ملجماً بلجام من نار * فان قيل روى عن ابن عباس ان الآية نزلت في شأن اليهود حين كتموا ما في كتبهم من صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم * قيل له نزول الآية على سبب غير مانع من اعتبار عمومها في سائر ما انتظمته لان الحكم عندنا للفظ لا للسبب الا ان تقوم الدلالة عندنا على وجوب الاقتصار به على سببه ويحتج بهذه الآيات في قبول الاخبار المقصرة عن مرتبة ايجاب العلم لمخبرها في امور الدين وذلك لان قوله تعالى (ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب) وقوله تعالى (واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب) قد اقتضى النهي عن الكتمان ووقوع البيان بالاظهار فلو لم يلزم السامعين قبوله لما كان المخبر عنه مبينا لحكم الله تعالى اذ ما لا يوجب حكما فغير محكوم له بالبيان فثبت بذلك ان المنهيين عن الكتمان متى اظهروا ما كتموا واخبروا به لزم العمل بمقتضى خبرهم وموجبه ويدل عليه قوله في سياق الخطاب (الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا) فحكم بوقوع العلم بخبرهم * فان قال قائل لا دلالة فيه على لزوم العمل به وجائز ان يكون كل واحد منهم كان منهيا عن الكتمان ومأمورا بالبيان ليكثر المخبرون ويتواتر الخبر * قيل له هذا غلط لانهم ما نهوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم التواطؤ عليه ومن جاز منهم التواطؤ على الكتمان جاز منهم التواطؤ على التقول فلا يكون خبرهم موجباً للعلم فقد دلت الآثار على قبول الخبر المقصر عن المنزلة الموجبة للعلم بمخبره وعلى ان ما ادعيته لا برهان عليه فظواهر الآي مقتضية لقبول ما امروا به لوقوع بيان حكم الله تعالى به وفي الآية حكم آخر وهو انها من حيث دلت على لزوم اظهار العلم وترك كتمانه فهي دالة على امتناع جواز اخذ الاجرة عليه اذ غير جائز استحقاق الاجر على ما عليه فعله ألا ترى انه لا يصح استحقاق الاجر على الاسلام وقد روى ان رجلا قال للنبي عليه السلام اني اعطيت قومي مائة شاة على ان يسلموا فقال صلى الله عليه وسلم المائة شاة رد عليك وان تركوا الاسلام قاتلناهم ويدل على ذلك من جهة اخرى قوله تعالى (ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلا) وظاهر ذلك يمنع اخذ الاجر على الاظهار والكتمان جميعاً لان قوله تعالى (ويشترون به ثمناً قليلا) مانع اخذ البدل عليه من سائر الوجوه اذ كان الثمن في اللغة هو البدل قال عمر بن ابي ربيعة

ان كنت حاولت دنيا اورضيت بها * فما اصبت بترك الحج من ثمن

فثبت بذلك بطلان الاجارة على تعليم القرآن وسائر علوم الدين * قوله تعالى ﴿ الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا ﴾ يدل على ان التوبة من الكتمان انما يكون باظهار البيان وانه لا يكتفى في صحة التوبة بالندم على الكتمان فيما سلف دون البيان فيما استقبل

باب لعن الكفار

قال الله تعالى ﴿ ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملئكة والناس اجمعين ﴾ فيه دلالة على ان على المسلمين لعن من مات كافرا وان زوال التكليف عنه بالموت

قوله (ان على المسلمين الخ) مراد المص ان من تحقق موته كافراً يستحق اللعنة من المسلمين وليس مراده انه يجب عليهم لعنه كما يوهمه كلامه هنا بدليل آخر كلامه « لمصححه »

لايسقط عنه لعنه والبراءة منه لان قوله (والناس اجمعين) قداقتضى امرنا بلعنه بعدموته وهذا يدل على ان الكافر لوجن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنه والبراءة منه وكذلك سبيل مايوجب المدح والموالاة من الايمان والصلاح انموت من كان كذلك اوجنونه لايغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث هذه الحادثة * فان قيل روى عن ابى العالية ان مراد الآية ان الناس يلعنونه يوم القيامة كقوله تعالى (ثم يوم القيمة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا) * قيل له هذا تخصيص بلا دلالة ولا خلاف انه يستحق اللعن من الله تعالى والملائكة فى الدنيا بالآية فكذلك من الناس وانما يشتبه ذلك على من يظن ان ذلك اخبار من الله تعالى ان الناس يلعنونه وليس كذلك بل هو اخبار باستحقاقه اللعن من النـاس لعنوه اولم يلعنوه * قوله تعالى ﴿ والهكم اله واحد ﴾ وصفه تعالى لنفسه بانه واحد انتظم معانى كلها مرادة بهذا اللفظ منها انه واحد لا نظير له ولا شبيه ولا مثل ولا مساوى فى شئ من الاشياء فاستحق من اجل ذلك ان يوصف بانه واحد دون غيره ومنها انه واحد فى استحقاق العبادة والوصف له بالالهية لايشاركه فيها سواه ومنها انه واحد ليس بذى ابعاض ولا يجوز عليه التجزى والتقسيم لان من كان ذا ابعاض وجاز عليه التجزى والتقسيم فليس بواحد على الحقيقة ومنها انه واحد فى الوجود قديماً لم يزل منفرداً بالقدم لم يكن معه وجود سواه فانتظم وصفه لنفسه بانه واحد هذه المعانى كلها قوله تعالى ﴿ ان فى خلق السموات والارض واختلاف اليل والنهار ﴾ الآية قد انتظمت هذه الآية ضروباً من الدلالات على توحيد الله تعالى وانه لاشبيه له ولا نظير وفيها امر لنا بالاستدلال بها وهو قوله ﴿ لآيات لقوم يعقلون ﴾ يعنى والله تعالى اعلم انه نصبها ليستدل بها ويتوصل بها الى معرفة الله تعالى وتوحيده ونفى الاشباه عنه والامثال وفيه ابطال لقول من زعم انه انما يعرف الله تعالى بالخبر وانه لاحظ للعقول فى الوصول الى معرفة الله تعالى * فاما دلالة السموات والارض على الله فهو قيام السماء فوقنا على غير عمد مع عظمها ساكنة غير زائلة وكذلك الارض تحتنا مع عظمها فقد علمنا ان لكل واحد منهما منتهى من حيث كان موجوداً فى وقت واحد محتملاً للزيادة والنقصان وعلمنا انه لو اجتمع الخلق على اقامة حجر فى الهواء من غير علاقة ولا عمد لما قدروا عليه فعلمنا ان مقيماً اقام السماء على غير عمد والارض على غير قرار فدل ذلك على وجود البارى تعالى الخالق لهما ودل ايضاً على انه لايشبه الاجسام وانه قادر لايعجزه شئ اذ كانت الاجسام لاتقدر على مثل ذلك واذا صح ذلك ثبت انه قادر على اختراع الاجسام اذ ليس اختراع الاجسام واختراع الاجرام بابعد فى العقول والاوهام من اقامتها مع عظمها وكثافتها على غير قرار وعمد ومن جهة اخرى تدل على حدوث هذه الاجسام وهى امتناع جواز تعريها من الاعراض المتضادة ومعلوم ان هذه الاعراض محدثة لوجود كل واحد منها بعد ان لم يكن وما لم يوجد قبل المحدث فهو محدث فصح بذلك حدوث هذه الاجسام والمحدث يقتضى محدثاً كاقتضاء البناء للبانى والكتابة للكاتب

والتأثير للمؤثر فثبت بذلك ان السموات والارض وما بينهما من آيات الله دالة عليه * واما دلالة اختلاف الليل والنهار على الله تعالى فمن جهة ان كل واحد منهما حادث بعد الآخر والمحدث يقتضى محدثاً فدل ذلك على محدثهما وانه لا يشبههما اذ كل فاعل فغير مشبه لفعله ألا ترى ان البانى لا يشبه بناءه والكاتب لايشبه كتابته ومن جهة اخرى انه لو اشبهه لجرى عليه ما يجرى عليه من دلالة الحدوث فكان لايكون هو اولى بالحدوث من محدثه ولما صح ان محدث الاجسام والليل والنهار قديم صح انه لايشبهها وهى تدل على ان محدثها قادر لاستحالة وجود الفعل الا من القادر ويدل ان محدثها حى لاستحالة وجود الفعل الا من قادر حى ويدل ايضا على انه عالم لاستحالة الفعل المحكم المتقن المتسق الا من عالم به قبل احداثه ولما كان اختلاف الليل والنهار جارياً على منهاج واحد لايختلف فى كل صقع فى الطول والقصر ازمان السنة على المقدار الذى عرف منهما الزيادة والنقصان دل على ان مخترعهما قادر على ذلك عالم اذ لو لم يكن قادراً لم يوجد منه الفعل ولو لم يكن عالما لم يكن فعله متقنا منتظماً * واما دلالة الفلك التى تجرى فى البحر على توحيد الله فمن جهة انه معلوم ان الاجسام لو اجتمعت على ان تحدث مثل هذا الجسم الرقيق السيال الحامل للفلك وعلى ان تجرى الرياح المجرية للفلك لما قدرت على ذلك ولو سكنت الرياح بقيت راكدة على ظهر الماء لاسبيل لاحد من المخلوقين الى اجرائها وازالتها كما قال تعالى فى موضع آخر (ان يشأ يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره) ففى تسخير الله تعالى الماء لحمل السفن وتسخيره الرياح لاجرائها اعظم الدلائل على اثبات توحيد الله تعالى القديم القادر العالم الحى الذى لاشبه له ولا نظير اذ كانت الاجسام لاتقدر عليه فسخر الله الماء لحمل السفن على ظهره وسخر الرياح لاجرائها ونقلها لمنافع خلقه ونبههم على توحيده وعظم نعمته واستدعى منهم النظر فيها ليعلموا ان خالقهم قد انعم بها فيشكروه على نعمه ويستحقوا به الثواب الدائم فى دار السلام * قال ابوبكر واما دلالة انزاله الماء على توحيده فمن قبل انه قد علم كل عاقل ان من شأن الماء النزول والسيلان وانه غير جائز ارتفاع الماء من سفل الى علو الا بجاعل يجعله كذلك فلا يخلو الماء الموجود فى السحاب من احد معنيين اما ان يكون محدث احدثه هناك فى السحاب او رفعه من معادنه من الارض والبحار الى هناك وايهما كان فدل ذلك على اثبات الواحد القديم الذى لا يعجزه شئ ثم امساكه فى السحاب غير سائل منه حتى ينقله الى المواضع التى يريدها بالرياح المسخرة لنقله فيه ادل دليل على توحيده وقدرته فجعل السحاب مركبا للماء والرياح مركباً للسحاب حتى تسوقه من موضع الى موضع ليعم نفعه لسائر خلقه كما قال تعالى (أولم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعاً تأكل منه انعامهم وانفسهم) ثم انزل ذلك الماء قطرة قطرة لاتلتقى واحدة مع صاحبتها فى الجو مع تحريك الرياح لها حتى تنزل كل قطرة على حيالها الى موضعها من الارض ولولا ان مدبراً حكيماً عالماً قادراً دبره على هذا النحو وقدره بهذا الضرب من التقدير كيف كان

يجوز ان يوجد نزول الماء في السحاب مع كثرته وهو الذى تسيل منه السيول العظام على هذا النظام والترتيب ولو اجتمع القطر في الجو وأتلف لقد كان يكون نزولها مثل السيول المجتمعة منها بعد نزولها الى الارض فيؤدى الى هلاك الحرث والنسل وابادة جميع ماعلى الارض من شجر وحيوان ونبات وكان يكون كما وصف الله تعالى من حال الطوفان فى نزول الماء من السماء فى قوله تعالى (ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر) فيقال انه كان صبا كنحو السيول الجارية فى الارض ففى انشاء الله تعالى السحاب فى الجو وخلق الماء فيه وتصريفه من موضع الى موضع ادل دليل على توحيده وقدرته وانه ليس بجسم ولا مشبه الاجسام اذ الاجسام لا يمكنها فعل ذلك ولا ترومه ولا تطمع فيه * واما دلالة احياء الله الارض بعد موتها على توحيده فهى من جهة ان الخلق كلهم لو اجتمعوا على احياء شئ منها لما قدروا عليه ولما امكنهم انبات شئ من النبات فيها فاحياء الله تعالى الارض بالماء وانباته انواع النبات فيها التى قد علمنا يقينا ومشاهدة انه لم يكن فيها شئ منه ثم كل شئ من النبات لو افكرت فيه على حياله لوجدته دالاً على انه من صنع صانع حكيم قادر عالم بما قدره عليه من ترتيب اجزائه ونظمها على غاية الاحكام من ادل الدليل على ان خالق الجميع واحد وانه قادر عالم وانه ليس من فعل الطبيعة على مايدعيه الملحدون فى آيات الله تعالى اذ الماء النازل من السماء على طبيعة واحدة وكذلك اجزاء الارض والهواء ويخرج منه انواع النبات والازهار والاشجار المثمرة والفواكه المختلفة الطعوم والالوان والاشكال فلو كان ذلك من فعل الطبيعة لوجب ان يتفق موجبها اذ المتفق لا يوجب المختلف فدل ذلك على انه من صنع صانع حكيم قد خلقه وقدره على اختلاف انواعه وطعومه والوانه رزقا للعباد ودلالة لهم على صنعه ونعمه * واما دلالة مابث فيها من دابة على توحيده فهى كذلك فى الدلالة ايضاً فى اختلاف انواعه اذ غير جائز ان تكون الحيوانات هى المحدثة لانفسها لانها لا تخلو من ان تكون احدثتها وهى موجودة او معدومة فان كانت موجودة فوجودها قد اغنى عن احداثها وان كانت معدومة فانه يستحيل ايجاد الفعل من المعدوم ومع ذلك فقد علمنا انها بعد وجودها غير قادرة على اختراع الاجسام وانشاء الاجرام فهى فى حال عدمها احرى ان لا تكون قادرة عليها وايضا فانه لا يقدر احد من الحيوان على الزيادة فى اجزائه فهو بنفى القدرة على احداث جميعه اولى فثبت ان المحدث لها هو القادر الحكيم الذى لا يشبهه شئ ولو كان محدث هذه الحيوانات مشبها لها من وجه لكان حكمه حكمها فى امتناع جواز وقوع احداث الاجسام * واما دلالة تصريف الرياح على توحيده فهى ان الخلق لو اجتمعوا على تصريفها لما قدروا عليه ومعلوم ان تصريفها تارة جنوباً وتارة شمالا وتارة صباً وتارة دبوراً محدث فعلمنا ان المحدث لتصريفها هو القادر الذى لا تشبه له اذ كان معلوماً استحالة احداث ذلك من المخلوقين * فهذه دلائل قد نبه الله تعالى العقلاء عليها وامرهم بالاستدلال بها وقد كان الله تعالى قادراً على احداث النبات من غير ماء ولا زراعة واحداث الحيوانات بلا انتاج ولا ازواج ولكنه تعالى اجرى عادته فى انشاء خلقه على هذا تنبيهاً لهم عند كل حادث من ذلك على قدرته والفكر

فى عظمته وليشعرهم فى كل وقت مااغفلوه ويزعج خواطرهم للفكر فيما اهملوه فخلق تعالى الارض والسماء ثابتتين دائمتين لا تزولان ولا تتغيران عن الحال التى جعلهما وخلقهما عليها بديا الى وقت فنائهما ثم انشأ الحيوان من الناس وغيرهم من الارض ثم انشأ للجميع رزقاً منها وأقواتاً بها تبقى حياتهم ولم يعطهم ذلك الرزق جملة فيظنون انهم مستغنون بما اعطوا بل جعل لهم قوتاً معلوماً فى كل سنة بمقدار الكفاية لئلا يبطروا ويكونوا مستشعرين للافتقار اليه فى كل حال ووكل اليهم فى بعض الاسباب التى يتوصلون بها الى ذلك من الحرث والزراعة ليشعرهم ان للاعمال ثمرات من الخير والشر فيكون ذلك داعياً لهم الى فعل الخير فيجتنون ثمرته واجتناب الشر ليسلموا من شر مغبته ثم تولى هو لهم من انزال الماء من السماء ما لم يكن فى وسعهم وطاقتهم ان ينزلوه لانفسهم فانشأ سحاباً فى الجو وخلق فيه الماء ثم انزله على الارض بمقدار الحاجة ثم انبت لهم به سائر اقواتهم وما يحتاجون اليه لملابسهم ثم لم يقتصر فيما انزله من السماء على منافعه فى وقت منافعه حتى جعل لذلك الماء مخازن وينابيع فى الارض يجتمع فيه ذلك الماء فيجرى اولاً فاولاً على مقدار الحاجة كما قال تعالى (ألم تر ان الله انزل من السماء ماءً فسلكه ينابيع فى الارض) ولو كان على ما نزل من السماء من غير حبس له فى الارض لوقت الحاجة لسال كله وكان فى ذلك تلف سائر الحيوان الذى على ظهرها لعدمه الماء فتبارك الله رب العالمين الذى جعل الارض بمنزلة البيت الذى يأوى اليه الانسان وجعل السماء بمنزلة السقف وجعل سائر مايحدثه من المطر والنبات والحيوان بمنزلة ماينقله الانسان الى بيته لمصالحه ثم سخر هذه الارض لنا وذللها للمشى عليها وسلوك طرقها ومكننا من الانتفاع بها فى بناء البيوت والدور لنسكن من المطر والحر والبرد وتحصنا من الاعداء لم تخرجنا الى غيرها فأى موضع منها اردنا الانتفاع به فى انشاء الابنية مما هو موجود فيها من الحجارة والجص والطين ومما يخرج منها من الخشب والحطب امكننا ذلك وسهل علينا سوى ما اودعها من الجواهر التى عقد بها منافعنا من الذهب والفضة والحديد والرصاص والنحاس وغيرذلك كما قال تعالى (وقدر فيها اقواتها) فهذه كلها ومايكثر تعداده ولايحيط علمنا به من بركات الارض ومنافعها ثم لما كانت مدة اعمارنا وسائر الحيوان لابد من ان تكون متناهية جعلها كفاتاً لنا بعد الموت كما جعلها فى الحياة فقال تعالى (ألم نجعل الارض كفاتاً احياءً وامواتاً) وقال تعالى (انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً وانا لجاعلون ما عليها صعيداً جرزاً) ثم لم يقتصر فيما خلق من النبات والحيوان على الملذ دون المؤلم ولا على الغذاء دون السم ولا على الحلو دون المر بل مزج ذلك كله ليشعرنا انه غير مريد منا الركون الى هذه اللذات ولئلا تطمئن نفوسنا اليها فنشتغل بها عن دار الآخرة التى خلقنا لها فكان النفع والصلاح فى الدين فى الذوات المؤلمة المؤذية كهو فى الملذة السارة وليشعرنا فى هذه الدنيا كيفية الآلام ليصح الوعيد بآلام الآخرة ولننزجر عن القبائح فنستحق النعيم الذى لايشوبه كدر ولاتنغيص فلو اقتصر العاقل من دلائل

التوحيد على ماذكره الله تعالى فى هذه الآية الواحدة لكان كافياً شافياً فى اثباته وابطال قول سائر اصناف الملحدين من اصحاب الطبائع ومن الثنوية ومن يقول بالتشبيه ولو بسطت معنى الآية وما تضمنته من ضروب الدلائل لطال وكثر وفيما ذكرنا كفاية فى هذا الموضع اذكان الغرض فيه التنبيه على مقتضى دلالة الآية بوجيز من القول دون الاستقصاء والله نسئل حسن التوفيق للاستدلال بدلائله والاهتداء بهداه وحسبنا الله ونعم الوكيل

باب اباحة ركوب البحر

وفى قوله تعالى ﴿ والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ﴾ دلالة على اباحة ركوب البحر غازياً وتاجراً ومبتغياً لسائر المنافع اذلم يخص ضرباً من المنافع دون غيره وقال تعالى (هو الذى يسيركم فى البر والبحر) وقال (ربكم الذى يزجى لكم الفلك فى البحر لتبتغوا من فضله) وقوله (لتبتغوا من فضله) قد انتظم التجارة وغيرها كقوله تعالى (فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله) وقال تعالى (ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربكم) * وقد روى عن جماعة من الصحابة اباحة التجارة فى البحر وقدكان عمر بن الخطاب منع الغزو فى البحر اشفاقا على المسلمين وروى عن ابن عباس انه قال لا يركب احد البحر الا غازياً اوحاجاً اومعتمراً وجائز ان يكون ذلك منه على وجه المشورة والاشفاق على راكبه وقد روى ذلك فى حديث عن النبى صلى الله عليه وسلم حدثنا محمد بن بكر البصرى قال حدثنا ابوداود قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا اسماعيل بن زكريا عن مطرف عن بشر ابى عبيدالله عن بشير بن مسلم عن عبدالله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يركب البحر الا حاج اومعتمر او غاز فى سبيل الله فان تحت البحر ناراً وتحت النار بحراً وجائز ان يكون ذلك على وجه الاستحباب لئلا يغرر بنفسه فى طلب الدنيا واجاز ذلك فى الغزو والحج والعمرة اذلا غرر فيه لانه ان مات فى هذا الوجه غرقاً كان شهيداً وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود حدثنا سليمان بن داود العتكى حدثنا حماد بن زيد عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حبان عن انس بن مالك قال حدثتنى ام حرام بنت ملحان اخت ام سليم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عندهم فاستيقظ وهو يضحك قالت فقلت يارسول الله وما اضحكك قال رأيت قوماً ممن يركب ظهر هذا البحر كالملوك على الاسرة قالت قلت يارسول الله ادع الله ان يجعلنى منهم قال فانك منهم قالت ثم نام فاستيقظ وهو يضحك قالت فقلت يارسول الله ما اضحكك فقال مثل مقالته قلت يارسول الله ادع الله ان يجعلنى منهم قال انت من الاولين قال فتزوجها عبادة بن الصامت فغزا فى البحر فحملها معه فلما رجع قربت لها بغلة لتركبها فصرعتها فاندقت عنقها فماتت وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود وحدثنا عبدالوهاب بن عبدالرحيم الجوبرى الدمشقى قال حدثنا مروان قال اخبرنا هلال بن

قوله صلى الله عليه وسلم (فان تحت البحر ناراً وتحت النار بحراً) فيه دليل ظاهر للقائلين بان جوف الارض مشتعل بالنار وبان القسم الاعظم من كرة الارض مغمور سطحه من جميع جهاته بماء البحر (لمصححه)

قوله (ممن يركب) فى رواية (من امتى يركبون الخ) (لمصححه)

ميمون الرملى عن يعلى بن شداد عن ام حرام عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال المائد فى البحر الذى يصيبه القئ له اجر شهيد والغرق له اجر شهيدين والله تعالى اعلم

باب تحريم الميتة

قال الله تعالى ﴿ انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله ﴾ قال ابوبكر الميتة فى الشرع اسم للحيوان الميت غير المذكى وقد يكون ميتة بان يموت حتف انفه من غير سبب لآدمى فيه وقد يكون ميتة لسبب فعل آدمى اذا لم يكن فعله فيه على وجه الذكاة المبيحة له وسنبين شرائط الذكاة فى موضعها ان شاء الله تعالى والميتة وان كانت فعلاً لله تعالى وقد علق التحريم بها مع علمنا بان التحريم والتحليل والحظر والاباحة انما يتناولان افعالنا ولا يجوز ان يتناولا فعل غيرنا اذ غير جائز ان ينهى الانسان عن فعل غيره ولا ان يؤمر به فان معنى ذلك لما كان معقولا عند المخاطبين جاز اطلاق لفظ التحريم والتحليل فيه وان لم يكن حقيقة وكان ذلك دليلا على تأكيد حكم التحريم فانه يتناول سائر وجوه المنافع ولذلك قال اصحابنا لا يجوز الانتفاع بالميتة على وجه ولا يطعمها الكلاب والجوارح لان ذلك ضرب من الانتفاع بها وقد حرم الله الميتة تحريما مطلقا معلقا بعينها مؤكدا به حكم الحظر فلا يجوز الانتفاع بشئ منها الا ان يخص شئ منها بدليل يجب التسليم له وقد روى عن النبى عليه السلام تخصيص ميتة السمك والجراد من هذه الجملة بالاباحة فروى عبدالرحمن بن زيد بن اسلم عن ابيه عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان فاما الميتتان فالجراد والسمك واما الدمان فالطحال والكبد وروى عمرو بن دينار عن جابر فى قصة جيش الخبط ان البحر القى اليهم حوتا فأكلوا منه نصف شهر ثم لما رجعوا اخبروا النبى صلى الله عليه وسلم فقال هل عندكم منه شئ تطعمونى ولا خلاف بين المسلمين فى اباحة السمك غير الطافى وفى الجراد * ومن الناس من استدل على تخصيص عموم آية تحريم الميتة بقوله تعالى (احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم) وبقول النبى عليه السلام فى حديث صفوان بن سليم الزرقى عن سعيد بن سلمة عن المغيرة بن ابى بردة عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال فى البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته. وسعيد بن سلمة مجهول غير معروف بالثبت وقد خالفه فى سنده يحيى بن سعيد الانصارى فرواه عن المغيرة بن عبدالله بن ابى بردة عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومثل هذا الاختلاف فى السند يوجب اضطراب الحديث وغير جائز تخصيص آية محكمة به وقد روى ابن زياد بن عبدالله البكائى قال حدثنا سليمان الاعمش قال حدثنا اصحابنا عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى البحر ذكى صيده طهور ماؤه وهذا اضعف عند اهل النقل من الاول وقد روى فيه حديث آخر وهو مارواه يحيى بن ايوب عن جعفر بن ربيعة وعمرو بن الحارث عن بكر بن سوادة عن ابى معاوية العلوى عن مسلم بن مخشى المدلجى عن الفراسى ان رسول الله

صلى الله عليه وسلم قال فى البحر هو الطهور ماؤه الحل ميته وهذا ايضاً مما لا يحتج به لجهالة رواته ولا يخص به ظاهر القرآن وحدثنا عبدالباقى قال حدثنا عبدالله بن احمد بن حنبل قال حدثنا احمد بن حنبل قال حدثنا ابو القاسم بن ابى الزناد قال حدثنا اسحاق بن حازم عن عبدالله بن مقسم عن عطاء عن جابر بن عبدالله عن النبى صلى الله عليه وسلم انه سئل عن البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميته * قال ابوبكر وقد اختلف فى السمك الطافى وهو الذى يموت فى الماء حتف انفه فكرهه اصحابنا والحسن بن حى وقال مالك والشافعى لا بأس به وقد اختلف السلف فيه ايضاً فروى عطاء بن السائب عن ميسرة عن على عليه السلام قال ماطفا من ميتة البحر فلا تأكله وروى عمرو بن دينار عن جابر بن عبدالله وعبدالله بن أبى الهذيل عن ابن عباس انهما كرها الطافى فهؤلاء الثلاثة من الصحابة قد روى عنهم كراهته وروى عن جابر بن زيد وعطاء وسعيد بن المسيب والحسن وابن سيرين وابراهيم كراهيته وروى عن ابى بكر الصديق وابى ايوب اباحة اكل الطافى من السمك والذى يدل على حظر اكله ظاهر قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) واتفق المسلمون على تخصيص غير الطافى من الجملة فخصصناه واختلفوا فى الطافى فوجب استعمال حكم العموم فيه وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن عبدة حدثنا يحيى بن سليم الطائفى قال حدثنا اسماعيل بن امية عن ابى الزبير عن جابر بن عبدالله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما القى البحر اوجزر عنه فكلوه ومامات فيه وطفا فلا تأكلوه وروى اسماعيل بن عياش قال حدثنى عبدالعزيز بن عبدالله عن وهب بن كيسان ونعيم بن عبدالله المجمّر عن جابر بن عبدالله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ماجزر عنه البحر فلا تأكل وما القى فكل وما وجدته ميتا طافياً فلا تأكله وقد روى ابن ابى ذيب عن ابى الزبير عن جابر عن النبى عليه الصلاة والسلام مثله وحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا موسى بن زكريا قال حدثنا سهل بن عثمان قال حدثنا حفص عن يحيى بن ابى انيسة عن أبى الزبير عن جابر بن عبدالله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا وجدتموه حياً فكلوه وما القى البحر حيا فمات فكلوه وما وجدتموه ميتاً طافياً فلا تأكلوه وحدثنا ابن قانع قال حدثنا عبدالله بن موسى بن ابى عثمان الدهقان قال حدثنا الحسين بن يزيد الطحان حدثنا حفص بن غياث عن ابن ابى ذيب عن ابى الزبير عن جابر بن عبدالله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماصدتموه وهو حى فمات فكلوه وما القى البحر ميتا طافياً فلا تأكلوه * فان قيل قد روى هذا الحديث سفيان الثورى وايوب وحماد عن ابى الزبير موقوفا على جابر * قيل له هذا لا يفسده عندنا لانه جائز ان يرويه عن النبى صلى الله عليه وسلم تارة ثم يرسل عنه فيفتى به وفتياه بما رواه عن النبى صلى الله عليه وسلم غير مفسد له بل يؤكده على ان اسماعيل بن امية فيما يرويه عن ابى الزبير ليس بدون من ذكرت وكذلك ابن ابى ذيب فزيادتهما فى الرفع مقبولة على هؤلاء * فان قيل قد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد وذلك عموم

قوله (ماجزر عنه البحر فلا تأكل) هكذا فى جميع النسخ التى بايدينا ولم نقف على هذه الرواية فى جامع الاصول لابن الاثير ولا فى جمع الجوامع للسيوطى وهى رواية مخالفة لغيرها من الروايات الواردة فى ان ماجزر عنه البحر فى حكم ما القاه (لمصححه)

فى جميعه * قيل له يخصه ماذكرنا ورويناه فى النهى عن الطافى ويلزم مخالفنا على اصله فى ترتيب الاخبار ان يبنى العام على الخاص فيستعملهما وان لا يسقط الخاص بالعام وعلى ان هذا خبر فى رفعه اختلاف فرواه مرحوم العطار عن عبدالرحمن بن زيد بن اسلم عن ابيه عن ابن عمر موقوفاً عليه ورواه يحيى الحمانى عن عبدالرحمن بن زيد مرفوعاً فيلزمك فيه مثل مارمت الزامنا اياه فى خبرالطافى * فان احتج بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الطهور ماؤه الحل ميتته ولم يخصص الطافى من غيره * قيل له نستعملهما جميعا ونجعلهما كأنهما وردا معاً نستعمل خبرالطافى فى النهى ونستعمل خبرالاباحة فيما عدا الطافى * فان قيل فان من اصل ابى حنيفة فى الخاص والعام انه متى اتفق الفقهاء على استعمال احدالخبرين واختلفوا فى استعمال الآخر كان ما اتفق فى استعماله قاضياً على ما اختلف فيه وقوله صلى الله عليه وسلم هوالحل ميتته واحلت لنا ميتتان متفق على استعمالهما وخبر الطافى مختلف فيه فينبغى ان يقضى عليه بالخبرين الآخرين * قيل له انما يعرف ذلك من مذهبه وقوله فيما لم يعضده نص الكتاب فاما اذا كان عموم الكتاب معاضداً للخبر المختلف فى استعماله فانا لا نعرف قوله فيه وجائز ان يقال انه لا يعتبر وقوع الخلاف فى استعماله بعد ان يعضده عموم الكتاب فيستعمل حينئذ مع العام المتفق على استعماله ويكون ذلك مخصوصاً منه فان احتجوا بحديث جابر فى قصة جيش الخبط واباحة النبى عليه السلام اكل الحوت الذى القاه البحر فليس ذلك عندنا بطاف وانما الطافى ما مات حتف انفه فى الماء من غير سبب حادث ومن الناس من يظن ان كراهة الطافى من اجل بقائه فى الماء حتى طفا عليه فيلزموننا عليه الحيوان المذكى اذا القى فى الماء حتى طفا عليه وهذا جهل منهم بمعنى المقالة وموضع الخلاف لان السمك لو مات ثم طفا على الماء لاكل ولو مات حتف انفه ولم يطف على الماء لم يؤكل والمعنى فيه عندنا هو موته فى الماء حتف أنفه لاغير وقد روى لنا عبدالباقى حديثا وقال لنا انه حديث منكر فذكر انه حدثه به عبيد بن شريك البزاز قال حدثنا ابوالجماهر قال حدثنا سعيد بن بشير عن ابان بن ابى عياش عن انس بن مالك عن النبى صلى الله عليه وسلم قال كل ما طفا على البحر وابان بن عياش ليس هو ممن يثبت ذلك بروايته قال شعبة لان ازنى سبعين زنية احب الى من ان اروى عن ابان بن عياش * فان احتج محتج بقوله تعالى (احل لكم صيدالبحر وطعامه) وانه عموم فى الطافى وغيره * قيل له الجواب عنه من وجهين احدهما انه مخصوص بما ذكرنا من تحريم الميتة والاخبار الواردة فى النهى عن اكل الطافى والثانى انه روى فى التفسير فى قوله تعالى (وطعامه) انه ما القاه البحر فمات (وصيده) ما اصطادوا وهو حى والطافى خارج منهما لانه ليس مما القاه البحر ولا مما صيد اذ غير جائز ان يقال اصطاد سمكاً ميتاً كما لا يقال اصطاد ميتا فالآية لم تنتظم الطافى ولم تتناوله والله اعلم

باب اكل الجراد

قال اصحابنا والشافعي رضي الله عنهم لا بأس بأكل الجراد كله ما اخذته وماوجدته ميتاً وروى ابن وهب عن مالك انه اذا اخذه حياً ثم قطع رأسه وشواه اكل وما اخذ حياً فغفل عنه حتى مات لم يؤكل وانما هو بمنزلة مالو وجده ميتاً قبل ان يصطاده فلا يؤكل وهو قول الزهري وربيعة وقال مالك وماقتله مجوسي لم يؤكل وقال الليث بن سعد اكره اكل الجراد ميتاً فاماالذي اخذته حياً فلا بأس به * قال ابوبكر قول النبي عليه السلام في حديث ابن عمر احلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد يوجب اباحته جميعه مما وجد ميتاً ومماقتله آخذه وقداستعمل الناس جميعهم هذا الخبر في اباحة اكل الجراد فوجب استعماله على عمومه من غير شرط لقتل آخذه اذلم يشترطه النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا عبدالباقي قال حدثنا الحسن بن المثنى قال حدثنا مسلم بن ابراهيم قال حدثنا زكريا بن يحيى بن عمارة الانصاري قال حدثنا فائد ابوالعوام عن ابي عثمان النهدي عن سلمان ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الجراد قال اكثر جنودالله لا آكله ولا احرمه ومالم يحرمه النبي صلى الله عليه وسلم فهو مباح وتركه اكله لايوجب حظره اذجائز ترك اكل المباح وغير جائز نفي التحريم عما هو محرم ولم يفرق بين مامات وبين ماقتله آخذه وقال عطاء عن جابر غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصبنا جراداً فاكلناه وقال عبدالله بن ابي اوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات نأكل الجراد ولا نأكل غيره * قال ابوبكر ولم يفرق بين ميته وبين مقتوله حدثنا عبدالباقي قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا ابوالخطاب قال حدثنا ابوعتاب حدثنا النعمان عن عبيدة عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة انها كانت تأكل الجراد وتقول كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأكله * قال ابوبكر فهذه الآثار الواردة في الجراد لم يفرق في شيء منها بين ميته وبين مقتوله * فان قيل ظاهر قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) يقتضي حظر جميعها فلا يخص منها الا ما اجمعوا عليه وهو ما يقتله آخذه وماعداه فهو محمول على ظاهر الآية في ايجاب تحريمه * قيل له تخصه الاخبار الواردة في اباحته وهي مستعملة عند الجميع في تخصيص الآية ولم تفرق هذه الاخبار بين شيء منها فلم يجز تخصيص شيء منها ولا الاعتراض عليها بالآية لاتفاق الجميع على انها قاضية على الآية مخصصة لها وليس الجراد عندنا مثل السمك في حظرنا للطافي منه دون غيره لان الاخبار الواردة في تخصيص السمك بالاباحة من جملة الميتة بازائها اخبار اخر في حظر الطافي منه فاستعملناها جميعاً وقضينا بالخاص منها على العام مع معاضدة الآية لاخبار الحظر وايضاً فانه لما وافقنا مالك ومن تابعه على اباحة المقتول منه دل ذلك على انه لافرق بينه وبين الميت من غير قتل وذلك لان القتل ليس بذكاة في حقه لان الذكاة في الاصل على وجهين وهي فيما له دم سائل احدهما قطع الحلقوم

والاوداج فى حال امكانه والآخر اسالة دمه عند تعذر الذبح ألا ترى ان الصيد لايكون مذكى باصابته الا ان يجرحه ويسفح دمه فلما لم يكن للجراد دم سائل كان قتله وموته حتف انفه سواء كما كان قتل ماله دم سائل من غير سفح دمه وموته حتف انفه سواء فى كونه غير مذكى فكذلك واجب ان يستوى حكم قتل الجراد وموته حتف انفه اذليس هو ممايسفح دمه * فان قيل قد فرقت بين السمك الطافى وما قتله آخذه اومات بسبب حادث فما انكرت من فرقنا بين مامات من الجراد وما قتل منه * قيل له الجواب عن هذا من وجهين احدهما ان هذا هو القياس فى السمك لما لم يحتج فى صحة ذكاته الى سفح الدم الا انا تركنا القياس للآثار التى ذكرنا ومن اصلنا تخصيص القياس بالآثار وليس معك الاثر فى تخصيص بعض الجراد بالاباحة دون بعض فوجب استعمال اخبار الاباحة فى الكل والوجه الآخر ان السمك له دم سائل فكان له ذكاة من جهة القتل ولم يحتج الى سفح دمه فى شرط الذكاة لان دمه طاهر وهو يؤكل بدمه فلذلك شرط فيه موته بسبب حادث يقوم له مقام الذكاة فى سائر ماله دم سائل وهذا المعنى غير موجود فى الجراد فلذلك اختلفا وقد روى عن ابن عمر انه قال الجراد كله ذكى وعن عمر وصهيب والمقداد اباحة اكل الجراد ولم يفرقوا بين شئ منه والله اعلم

باب ذكاة الجنين

قال ابوبكر اختلف اهل العلم فى جنين الناقة والبقرة وغيرها اذا خرج ميتاً بعد ذبح الام فقال ابوحنيفة رضى الله عنه لا يؤكل الا ان يخرج حياً فيذبح وهو قول حماد وقال ابويوسف ومحمد والشافعى رحمة الله عليهم يؤكل اشعر اولم يشعر وهو قول الثورى وقد روى عن على وابن عمر قالا ذكاة الجنين ذكاة امه وقال مالك ان تم خلقه ونبت شعره اكل والا فلا وهو قول سعيد بن المسيب وقال الاوزاعى اذاتم خلقه فذكاة امه ذكاته قال الله تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم) وقال فى آخرها (الا ماذكيتم) وقال انما (حرمت عليكم الميتة) فحرم الله الميتة مطلقاً واستثنى المذكى منها وبين النبى صلى الله عليه وسلم الذكاة فى المقدور على ذكاته فى النحر واللبة وفى غير المقدور على ذكاته بسفح دمه بقوله عليه السلام انهر الدم بما شئت وقوله فى المعراض اذاخزق فكل واذا لم يخزق فلاتأكل فلما كانت الذكاة منقسمة الى هذين الوجهين وحكم الله بتحريم الميتة حكماً عاماً واستثنى منه المذكى بالصفة التى ذكرنا على لسان نبيه ولم تكن هذه الصفة موجودة فى الجنين كان محرماً بظاهر الآية * واحتج من اباح ذلك باخبار رويت من طرق منها عن ابى سعيد الخدرى وابى الدرداء وابى امامة وكعب بن مالك وابن عمرو وابى ايوب وابى هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ذكاة الجنين ذكاة امه وهذه الاخبار كلها واهية السند عند اهل النقل كرهت الاطالة بذكر اسانيدها وبيان ضعفها واضطرابها اذليس فى شئ منها دلالة على موضع الخلاف وذلك لان قوله ذكاة الجنين ذكاة امه يحتمل ان يريد به

ان ذكاة امه ذكاة له ويحتمل ان يريد به ايجاب تذكيته كما تذكى امه وانه لايؤكل بغير ذكاة كقوله تعالى (وجنة عرضها السموات والارض) معناه كعرض السموات والارض وكقول القائل قولى قولك ومذهبي مذهبك والمعنى قولى كقولك ومذهبي كمذهبك * قال الشاعر

فعيناك عيناها وجيدك جيدها * سوى ان عظم الساق منك دقيق

ومعناه فعيناك كعينيها وجيدك كجيدها واذا احتمل اللفظ لما وصفنا ولم يجز ان يكون المعنيان جميعاً مرادين بالخبر لتنافيهما اذ كان فى احد المعنيين ايجاب تذكيته فانه لايؤكل غير مذكى فى نفسه والآخر يبيح اكله بذكاة امه اذ غير معتبر ذكاته فى نفسه لم يجز لنا ان نخصص الآية به ووجب ان يكون محمولاً على موافقة الآية اذ غير جائز تخصيص الآية بخبر الواحد واهى السند محتمل لموافقتها ويدل على ان مراده ايجاب تذكيته كما تذكى الام اتفاق الجميع على انه اذا خرج حياً وجب تذكيته ولم يجز الاقتصار على تذكية الام فكان ذلك مرادا بالخبر فلم يجز ان يريد به مع ذلك ان ذكاة امه ذكاة له لتنافيهما وتضادهما اذ كان فى احد المعنيين ايجاب تذكيته وفى الآخر نفيه * فان قال قائل ماانكرت ان نريد المعنيين فى حالين بان يجب ذكاته اذا خرج حيا ويقتصر على ذكاة امه اذا خرج ميتا * قيل له ليس ذكر الحالين موجودا فى الخبر وهو لفظ واحد ولايجوز ان نريد به الامرين جميعاً لان فى ارادة احد المعنيين اثبات زيادة حرف وليس فى الآخر اثبات زيادة حرف وليس فى الجائز ان يكون لفظ واحد فيه حرف وغير حرف فلذلك بطل قول من يقول بارادتهما * فان قيل اذا كان ارادة احد المعنيين توجب زيادة حرف وهو الكاف وليس فى الآخر زيادة فحمله على المعنى الذى لايفتقر الى زيادة اولى لان حذف الحرف يوجب ان يكون اللفظ مجازا واذا لم يكن فيه حذف شئ فهو حقيقة وحمل اللفظ على الحقيقة اولى من حمله على المجاز * قيل له كون الحرف محذوفا اوغير محذوف لايزيل عنه الاحتمال لانه وان كان مجازا فهو مفهوم اللفظ محتمل له ولافرق بين الحقيقة والمجاز فيما هو من مقتضى اللفظ فلم يجز من اجل ذلك تخصيص الآية * فان قال قائل ليس فى اللفظ احتمال كونه غير مذكى بذكاة الام لانه لايسمى جنينا الا فى حال كونه فى بطن امه ومتى باينها لايسمى جنيناً والنبى عليه السلام انما اثبت له الذكاة فى حال اتصاله بالام وذلك يوجب ان يكون مذكى بتلك الحال فى ذكاتها * قيل له الجواب عن هذا من وجهين احدهما انه جائز ان يسمى بعد الانفصال جنينا لقرب عهده من الاجتنان فى بطن امه ولايمتنع احد من اطلاق القول بان الجنين لوخرج حيا ذكى كما تذكى الام فيطلق عليه اسم الجنين بعد الذكاة والانفصال وقال حمل بن مالك كنت بين جارتين لى فضربت احداهما الاخرى بعمود فسطاط فالقت جنينا ميتاً فقضى النبى صلى الله عليه وسلم بغرة عبد اوامة فسماه جنينا بعد الالقاء واذا كان ذلك كذلك جاز ان يكون مراد النبى عليه السلام ذكاة الجنين ذكاة امه انه يذكى كما تذكى امه اذا القته حياً والوجه الآخر انه لوكان مراده كونه مذكى وهو جنين لوجب ان يكون مذكى بذكاة الام وان خرج حيا وان موته بعد خروجه

لايكسبه حكم الميتات كونه فى بطن امه فلما اتفق الجميع على ان خروجه حياً يمنع ان يكون ذكاة الام ذكاته ثبت انه لم يرد اثبات ذكاة الام له فى حال اتصاله بالام * فان قال قائل انما اراد اثبات الحكم بحال خروجه ميتا * قيل له هذه دعواك لم يذكرها النبى صلى الله عليه وسلم فان جاز ان تشترط فيه موته فى حال كونه جنيناً وان لم يذكره النبى عليه السلام جاز لنا ان نشترط ايجاب ذكاته خرج حياً اوميتاً فمتى لم يوجد له ذكاة فى نفسه لم يجز اكله وعلى انا متى شرطنا ايجاب ذكاته فى نفسه غير معتبر بامه استعملنا الخبر على عمومه فجعلنا اباحة الاكل معلقة بوجود الذكاة فيه فى حال كونه جنيناً وبعد خروجه وحمل الخبر على ذلك اولى من الاقتصار به على ما ذكرت واثبات ضمير فيه لاذكر له فى الخبر ولا دلالة عليه * فان قال قائل حمل الخبر على ما ذكرت فى ايجاب ذكاته اذا خرج يسقط فائدته لان ذلك معلوم قبل وروده * قيل له ليس كذلك من قبل انه افادنا ان خرج حياً فقد وجبت ذكاته سواء مات فى حال لم يقدر على ذكاته او بقى وبطل بذلك قول من يقول انه ان مات فى وقت لا يقدر على ذكاته كان مذكى بذكاة الام ومن جهة اخرى انه حكم بايجاب ذكاته وانه ان خرج ميتاً لم يؤكل اذ هو غير مذكى فان خرج حياً ذكى فافادنا انه ميتة لاتؤكل وبطل به قول من يقول انه لايحتاج الى ذكاة اذا خرج ميتا * فان احتج محتج بما ذكره زكريا بن يحيى الساجى عن بندار وابراهيم بن محمد التيمى قالا حدثنا يحيى بن سعيد قالا حدثنا مجالد عن ابى الوداك عن ابى سعيد ان النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن الجنين يخرج ميتاً فقال ان شئتم فكلوه فان ذكاته ذكاة امه * قيل له قد روى هذا الحديث جماعة من الثقات عن يحيى بن سعيد ولم يذكروا فيه انه خرج ميتاً ورواه جماعة عن مجالد منهم هشيم وابواسامة وعيسى بن يونس ولم يذكروا فيه انه خرج ميتاً وانما قالوا سئل النبى عليه السلام عن الجنين يكون فى بطن الجزور اوالبقرة او الشاة فقال كلوه فان ذكاته ذكاة امه ورواه ايضاً ابن ابى ليلى عن عطية عن ابى سعيد عن النبى صلى الله عليه وسلم وكذلك قال كل من يروى ذلك عن النبى عليه السلام ممن قدمنا ذكره لم يذكر واحد منهم انه خرج ميتاً ولم تجئ هذه اللفظة الا فى رواية الساجى ويشبه ان تكون هذه الزيادة من عنده فانه غير مأمون * فان احتج بما روى عن ابن عباس فى قوله تعالى (احلت لكم بهيمة الانعام) انها الاجنة * قيل له انه قد روى عن ابن عباس انها جميع الانعام وان قوله تعالى (الا مايتلى عليكم) الخنزير وروى عن الحسن ان بهيمة الانعام الشاة والبعير والبقرة والاولى ان تكون على جميع الانعام ولا تكون مقصورة على الجنين دون غيره لانه تخصيص بلا دلالة وايضاً فان كان المراد الاجنة فهى على اباحتها بالذكاة كسائر الانعام هى مباحة بشرط ذكاتها وكالجنين اذا خرج حياً هو مباح بشرط الذكاة وايضاً فان قوله تعالى (احلت لكم بهيمة الانعام الا مايتلى عليكم) اذا كان المراد ماسيتلى عليكم فى المستقبل مما هو محرم فى الحال فهو مجمل لايصح الاحتجاج به لانه يكون بمنزلة ما لوقال بعض الانعام مباح وبعضه محظور ولم يبينه فلا يصح اعتبار عموم شئ منه *

فان قال قائل لما كان حكم الجنين حكم امه فيمن ضرب بطن امرأة فماتت والقت جنيناً ميتاً ولم ينفرد بحكم نفسه كان كذلك حكمه فى الذكاة اذا مات فى بطن امه بموتها ولو خرج الولد حياً ثم مات انفرد بحكم نفسه دون امه فى ايجاب الغرة فيه فكذلك جنين الحيوان اذا مات بموت امه وخرج ميتاً اكل واذا خرج حياً لم يؤكل حتى يذكى * قيل له هذا قياس فاسد لانه قياس حكم على حكم غيره وانما القياس الصحيح الجمع بين المسئلتين فى حكم واحد بعلة توجب رد احداهما الى الاخرى فاما فى قياس مسئلة على مسئلة فى حكمين مختلفين فان ذلك ليس بقياس وقد علمنا ان المسئلة التى استشهدت بها انما حكمها ضمان الجنين فى حال انفصاله منها حيا بعد موتها ومسئلتنا انما هى فى اثبات ذكاة الام له فى حال ومنعه فى حال اخرى فكيف يصح رد هذه الى تلك ومع ذلك فلو ضرب بطن شاة او غيرها فالقت جنينا ميتا لم يجب للجنين ارش ولا قيمة على الضارب وانما يجب فيه نقصان الام ان حدث بها نقصان واذا لم يكن لجنين البهائم بعد الانفصال حكم فى حياة الام وثبت ذلك لجنين المرأة فكيف يجوز قياس البهيمة على الانسان وقد اختلف حكمهما فى نفس ما ذكرت * فان قيل لما كان الجنين فى حال اتصاله بالام فى حكم عضو من اعضائها كان بمنزلة العضو منها اذا ذكيت الام فيحل بذكاتها * قيل له غير جائز ان يكون بمنزلة عضو منها لجواز خروجه حياً تارة فى حياة الام وتارة بعد موتها والعضو لا يجوز ان يثبت له حكم الحياة بعد انفصاله منها فثبت انه غير تابع لها فى حال حياتها ولا بعد موتها * فان قيل الواجب ان يتبع الجنين الام فى الذكاة كما يتبع الولد الام فى العتاق والاستيلاد والكتابة ونحوها * قيل له هذا غلط من الوجه الذى قدمنا فى امتناع قياس حكم على حكم آخر ومن جهة اخرى انه غير جائز اذا اعتقت الامة ان ينفصل الولد منها غير حر وهو تابع للام فى الاحكام التى ذكرت وجائز ان يذكى الام ويخرج الولد حياً فلا يكون ذكاة الام ذكاة له فعلمنا انه لا يتبع الام فى الذكاة اذ لو تبعها فى ذلك لما جاز ان ينفرد بعد ذكاة الام بذكاة نفسه * واما مالك فانه ذهب فيه الى ماروى فى حديث سليمان ابى عمران عن ابن البراء عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فى اجنة الانعام ان ذكاتها ذكاة امها اذا اشعرت وروى الزهرى عن ابن كعب بن مالك قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون اذا اشعر الجنين فان ذكاته ذكاة امه وروى عن على وابن عمر من قولهما مثل ذلك * فيقال له اذا ذكر الاشعار فى هذا الخبر وابهم فى غيره من الاخبار التى هى اصح منه وهو خبر جابر وابى سعيد وابى الدرداء وابى امامة ولم يشترط فيها الاشعار فهلا سويت بينهما اذ لم تنف هذه الاخبار ما اوجبه خبر الاشعار اذهما جميعاً يوجبان حكماً واحداً وانما فى احدهما تخصيص ذلك الحكم من غير نفى لغيره وفى الآخر ابهامه وعمومه ولما اتفقنا جميعاً على انه اذا لم يشعر لم تعتبر فيه ذكاة الام واعتبرت ذكاة نفسه وهو فى هذه الحالة اقرب ان يكون بمنزلة اعضائها منه بعد مباينته لها وجب ان يكون ذلك حكمه اذا اشعر ويكون

معنى قوله ذكاته ذكاة امه على انه يذكى كما تذكى امه * ويقال لاصحاب الشافعى اذا كان قوله ذكاته ذكاة امه اذا اشعر ينفى ذكاته بامه اذا لم يشعر فهلا خصصت به الاخبار المبهمة اذ كان عندكم ان هذا الضرب من الدليل يخص به العموم بل هو اولى منه ومما * يحتج به على الشافعى ايضاً فى ذلك قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان ودلالة هذا الخبر يقتضى عنده تحريم سائر الميتات سواها فيلزمه ان يحمل معنى قوله ذكاة الجنين ذكاة امه على موافقة دلالة هذا الخبر

باب جلود الميتة اذا دبغت

قوله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم) وقوله تعالى (قل لا اجد فيما اوحى الى محرماً على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة اودماً) يقتضى تحريم الميتة بجميع اجزائها وجلدها من اجزائها لانه قد حله الموت بدلاً من الحياة التى كانت فيه الا ان قوله (على طاعم يطعمه) قد دل على الاقتصار بالتحريم على ما يتأتى فيه الاكل وقد بين النبى عليه السلام هذا المعنى فى جلد الميتة بعد الدباغ بقوله انما حرم اكلها وانما حرم لحمها * وقد اختلف الفقهاء فى حكم جلد الميتة بعد الدباغ فقال ابو حنيفة واصحابه والحسن ابن صالح وسفيان الثورى وعبدالله بن الحسن العنبرى والاوزاعى والشافعى يجوز بيعه بعد الدباغ والانتفاع به قال الشافعى الا جلد الكلب والخنزير واصحابنا لم يفرقوا بين جلد الكلب وغيره وجعلوه طاهراً بالدباغ الا جلد الخنزير خاصة وقال مالك ينتفع بجلود الميتة فى الجلوس عليها ويغربل عليها ولا تباع ولا يصلى عليها وقال الليث بن سعد لا بأس ببيع جلود الميتة قبل الدباغ اذا بينت انها ميتة * والحجة لمن طهرها وجعلها مذكاة ما ورد عن النبى صلى الله عليه وسلم من الآثار المتواترة من الوجوه المختلفة بالفاظ مختلفة كلها يوجب طهارتها والحكم بذكاتها فمنها حديث ابن عباس قال (أيما اهاب دبغ فقد طهر) وحديث الحسن عن الجون بن قتادة عن سلمة بن المحبق ان النبى صلى الله عليه وسلم اتى فى غزوة تبوك على بيت بفنائه قربة معلقة فاستسقى فقيل انها ميتة فقال (ذكاة الاديم دباغته) وروى سعيد بن المسيب عن زيد بن ثابت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (دباغ جلود الميتة طهورها) وسماك عن عكرمة عن سودة بنت زمعة قالت كانت لنا شاة فماتت فطرحناها فجاء النبى صلى الله عليه وسلم فقال ما فعلت شاتكم فقلنا رميناها فتلا قوله تعالى (قل لا أجد فيما اوحى الى محرماً على طاعم يطعمه) الآية أفلا استمتعتم باهابها فبعثنا اليها فسلخناها ودبغنا جلدها وجعلناه سقاء وشربنا فيه حتى صار شنا وقالت ام سلمة مر النبى صلى الله عليه وسلم بشاة ميمونة فقال ما على اهل هذه لو انتفعوا باهابها والزهرى عن عبيدالله بن عبدالله عن ابن عباس عن ميمونة قالت مر النبى صلى الله عليه وسلم بشاة لهم ميتة فقال ألا دبغوا اهابها فانتفعوا به فقالوا يا رسول الله انها ميتة فقال انما حرم من الميتة اكلها فى غير ذلك من الاخبار كلها يوجب طهارة جلد الميتة بعد الدباغ

كرهت الاطالة بذكرها * وهذه الاخبار كلها متواترة موجبةللعلم والعمل قاضية على الآية من وجهين احدهما ورودها من الجهات المختلفة التى يمنع من مثلها التواطؤ والاتفاق على الوهم والغلط والثانى جهة تلقى الفقهاء اياها بالقبول واستعمالهم لها فثبت بذلك انها مستعملة مع آية تحريم الميتة وان المراد بالآية تحريمها قبل الدباغ وما قدمنامن دلالة قوله (على طاعم يطعمه) ان المراد بالآية فيما يتأتى فيه الاكل والجلد بعد الدباغ خارج عن حد الاكل فلم يتناوله التحريم * ومع ذلك فان هذه الاخبار لا محالة بعد تحريم الميتة لولا ذلك لما رموا بالشاة الميتة ولما قالوا انها ميتة ولم يكن النبى عليه السلام ليقول انما حرم أكلها فدل ذلك على ان تحريم الميتة مقدم على هذه الاخبار وان هذه الاخبار مبينة ان الجلد بعدالدباغ غير مراد بالآية * ولما وافقنا مالك على جواز الانتفاع به بعدالدباغ فقد استعمل الاخبار الواردة فى طهارتها ولا فرق فى شئ منها بين افتراشها والصلاة عليها وبين ان تباع او يصلى عليها بل فى سائر الاخبار ان دباغها ذكاتها ودباغها طهورها واذا كانت مذكاة لم يختلف حكم الصلاة عليها وبيعها وحكم افتراشها والجلوس عليها كسائر جلود الحيوان المذكاة ألا ترى انها قبل الدباغ باقية على حكم التحريم فى امتناع جواز الانتفاع بها من سائر الوجوه كالانتفاع بلحومها فلما اتفقنا على خروجها عن حكم الميتة بعدالدباغ فيما وصفنا ثبت انها مذكاة طاهرة بمنزلة ذكاة الاصل ويدل على ذلك ايضاً ان التحريم متعلق بكونها مأكولة واذا خرج عن حد الاكل صار بمنزلة الثوب والخشب ونحو ذلك ويدل على ذلك ايضاً موافقة مالك ايانا على جواز الانتفاع بشعر الميتة وصوفها لامتناع أكله وذلك موجود فى الجلد بعدالدباغ فوجب ان يكون حكمه حكمها * فان قيل انما جاز ذلك فى الشعر والصوف لانه يؤخذ منه فى حال الحياة * قيل له ليس يمتنع ان يكون ماذكرنا علة الاباحة وكذلك ماذكرت فيكون للاباحة علتان احداهما انه لايتأتى فيه الاكل والاخرى انه يؤخذ منه فى حال الحياة فيجوز الانتفاع به لان موجبهما حكم واحد ومتى عللناه بما وصفناه وجب قياس الجلد عليه واذا عللته بما وصفت كان مقصور الحكم على المعلول * وقد روى الحكم عن عبدالرحمن بن ابى ليلى عن عبدالله بن عكيم قال قرئ علينا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لاتنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب فاحتج بذلك من حظر جلد الميتة بعدالدباغ وغير جائز معارضة الاخبار الواردة فى الاباحة بهذا الخبر من وجوه احدها ان الاخبار التى قدمناها فى حيز التواتر الموجب للعلم وحديث عبدالله بن عكيم ورد من طريق الآحاد وقد روى عاصم بن على عن قيس بن الربيع عن حبيب بن ابى ثابت عن عبدالرحمن بن ابى ليلى عن عبدالله بن عكيم قال كتب الينا عمر بن الخطاب ان لاتنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب فذكر فى هذا الحديث ان عمر كتب اليهم بذلك فلا يجوز معارضة الاخبار التى قدمنا بمثله ومن جهة اخرى انهما لو تساويا فى النقل لكان خبر الاباحة اولى لاستعمال الناس له وتلقيهم اياه بالقبول ووجه آخر وهو ان خبر عبدالله بن عكيم لو انفرد عن معارضة

الاخبار التى قدمنا لم يكن فيه مايوجب تحريم الجلد بعد الدباغ لانه قال لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وهو انما يسمى اهاباً قبل الدباغ والمدبوغ لايسمى اهاباً وانما يسمى اديماً فليس اذا فى هذا الخبر مايوجب تحريمه بعد الدباغ * واما قول الليث بن سعد فى اباحة بيع جلد الميتة قبل الدباغ فقول خارج عن اتفاق الفقهاء لم يتابعه عليه احد ومع ذلك هو مخالف لقوله عليه السلام (لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب) لانه قبل الدباغ يسمى اهاباً والبيع من وجوه الانتفاع فوجب ان يكون محظوراً بقوله لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب * قال ابوبكر فان قال قائل قوله عليه السلام (انما حرم من الميتة اكلها) يدل على ان التحريم مقصور على الاكل دون البيع * قيل له فينبغى ان تجيز بيع لحمها بقوله انما حرم اكلها فاذا لم يجز بيع اللحم مع قوله انما حرم اكلها كذلك حكم الجلد قبل الدباغ * فان قال قائل منعت بيع اللحم بقوله انما حرم اكلها * قيل له وامنع بيع الجلد بقوله (حرمت عليكم الميتة) لانه لم يفرق بين الجلد واللحم وانما خص من جملته المدبوغ منه دون غيره وايضاً فروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال (لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها) واذا كان الجلد محرم الاكل قبل الدباغ كتحريم اللحم وجب ان لايجوز بيعه كبيع اللحم نفسه وكبيع سائر المحرمات لاعيانها كالخمر والدم ونحوهما * واما جلد الكلب فيلحقه الدباغ ويطهر اذا كان ميتة لقوله عليه السلام (أيما اهاب دبغ فقد طهر) وقال (دباغ الاديم ذكاته) ولم يفرق بين الكلب وغيره ولانه تلحقه الذكاة عندنا لو ذبح لكان طاهراً * فان قيل اذا كان نجساً فى حال الحياة كيف يطهر بالدباغ * قيل له كما يكون جلد الميتة نجساً ويطهره الدباغ لان الدباغ ذكاته كالذبح * واما الخنزير فلا تلحقه الذكاة لانه محرم العين بمنزلة الخمر والدم فلا تعمل فيه الذكاة ألا ترى انه لايجوز الانتفاع به فى حال الحياة والكلب يجوز الانتفاع به فى حال الحياة فليس هو محرم العين والله اعلم

باب تحريم الانتفاع بدهن الميتة

قال الله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وقال (قل لا اجد فيما اوحى الى محرماً على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة) وهذان الظاهران يحظران دهن الميتة كما اوجبا حظر لحمها وسائر اجزائها وقد روى محمد بن اسحاق عن عطاء عن جابر قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة اتاه اصحاب الصليب [١] الذين يجمعون الاوداك فقالوا يارسول الله انا نجمع هذه الاوداك وهى من الميتة وعكرها وانما هى للادم والسفن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها فنهاهم عن ذلك فاخبر النبى صلى الله عليه وسلم ان تحريم الله تعالى اياها على الاطلاق قد اوجب تحريم بيعها كما اوجب تحريم اكلها وقد ذكر عن ابن جريج عن عطاء انه يدهن بشحوم الميتة ظهور السفن وهو قول شاذ وقد ورد الاثر بتحريمه واقتضى ظاهر الآية حظره

[١] المراد بالصليب هنا الودك الذى يستخرج من العظم (لمصححه)

باب الفأرة تموت فى السمن

قال الله تعالى (انما حرم عليكم الميتة) وقوله تعالى(حرمت عليكم الميتة) لم يقتض تحريم ماماتت فيه من المائعات وانما اقتضى تحريم عين الميتة وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة فلم ينتظمه لفظ التحريم ولكنه محرم الاكل بسنة النبى صلى الله عليه وسلم وهو مارووى الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة قال سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن الفأرة تقع فى السمن فقال عليه السلام انكان جامداً فالقوها وماحولها وانكان مائعاً فلاتقربوه وروى ابوسعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم مثله وروى الزهرى عن عبيدالله بن عبدالله عن ابن عباس عن ميمونة ان فأرة وقعت فى سمن فماتت فقال النبى صلى الله عليه وسلم ألقوها وماحولها ثم كلوه وروى عبدالجبار بن عمر عن ابن شهاب عن سالم بن عبدالله بن عمر عن ابن عمر انه اخبره انه كان عند رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث سأله رجل عن فأرة وقعت فى ودك لهم فقال أجامد هو قال نعم قال اطرحوها واطرحوا ماحولها وكلوا ودككم قالوا يارسول الله انه مائع قال فانتفعوا به ولاتأكلوه فاطلق النبى صلى الله عليه وسلم جواز الانتفاع به من غير جهة الاكل وهذا يقتضى جواز بيعه لانه ضرب من ضروب الانتفاع ولم يخص النبى صلى الله عليه وسلم شيأ منه وروى عن ابن عمر وابى سعيد الخدرى وابى موسى الاشعرى والحسن فى آخرين من السلف جواز الانتفاع به من غير جهة الاكل قال ابو موسى بيعوه ولاتطعموه ولانعلم احداً من الفقهاء منع الانتفاع به من جهة الاستصباح ودبغ الجلود ونحوه ويجوز بيعه عند اصحابنا ايضاً ويبين عيبه وحكى عن الشافعى ان بيعه لايجوز ويجوز الاستصباح به وقدروى فى حديث ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم اطلاق الانتفاع من غير تخصيص منه لوجه دون وجه فدل ذلك على ان المحرم منه الاكل دون غيره وان بيعه جائز كما يجوز بيع سائر الاشياء التى يجوز الانتفاع بها من نحو الحمار والبغل اذ ليس لهذه الاشياء حق فى منع البيع وهو مما يجوز الانتفاع به وهو غير محرم العين * فان قيل يجوز الانتفاع بام الولد والمدبر ولايجوز بيعهما * قيل له هذا لايلزم على ماذكرنا لانا قيدنا المعنى بانه لاحق لما جاز الانتفاع به من ذلك فى منع بيعه فلم يمنع تحريم اكله جواز بيعه من حيث جاز الانتفاع به من غير جهة الاكل ولاحق له فى منع البيع واما المدبر وام الولد فانه قدثبت لهما حق العتاق وفى جواز بيعهما ابطال لحقهما فلذلك منع بيعهما مع اطلاق سائر وجوه الانتفاع فيهما وليس هذا عندهم بمنزلة ودك الميتة لانه محرم العين كلحمها ممنوع الانتفاع به من سائر الوجوه وليس ماماتت فيه الفأرة من المائعات بمحرم العين وانما هو محرم الاكل لمجاورته الميتة وسائر وجوه المنافع مطلقة فيه سوى الاكل فكان بيعه بمنزلة بيع الحمار والبغل والكلب ونحوه مما يجوز الانتفاع به ولايجوز اكله وكذلك الرقيق [١] يجوز بيعهم كسائر منافعهم وقد دل قول النبى صلى الله عليه وسلم فى امره بالقاء الفأرة وماحولها فى الجامد منه على معنيين احدهما

مطلب الدهن المتنجس يجوز الانتفاع به بغير الاكل ويجوز بيعه بشرط بيان عيبه

[١] الرقيق يطلق على المفرد وعلى الجماعة

ان ماكان نجساً فى نفسه فانه ينجس بالمجاورة لحكمه فيما جاور الفأرة منه بالنجاسة وانما ينجس بالمجاورة لاينجس ماجاوره اذلم يحكم بنجاسة السمن المجاور للسمن النجس لانه لووجب الحكم بذلك لوجب الحكم بتنجيس سائر سمن الاناء بمجاورة كل جزء منه لغيره فهذا اصل قدثبت بالسنة وكل ذلك يدل على اختلاف مراتب النجاسة فى التغليظ والتخفيف وانها ليست متساوية المنازل فجاز من اجل ذلك ان يعتبر فى بعضها اكثر من قدر الدرهم وفى بعضها الكثير الفاحش على حسب قيام دلالة التخفيف والتغليظ والله اعلم بالصواب

باب القدر يقع فيها الطير فيموت

ذكر ابوجعفر الطحاوى قال سمعت اباحازم القاضى يحدث عن سويد بن سعيد عن على بن مسهر قال كنت عند ابى حنيفة رضى الله عنه فاتاه ابن المبارك بهيئة خراسانى فسأله عن رجل نصب له قدراً فيها لحم على النار فمر طير فوقع فيها فمات فقال ابوحنيفة لاصحابه ماذا ترون فذكرواله عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بعدمايغسل ويهراق المرق فقال ابوحنيفة بهذا نقول ولكن هو عندنا على شريطة فان كان وقع فيها فى حال سكونها فكما فى هذه الرواية وان وقع فيها فى حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق فقال له ابن المبارك ولم ذلك فقال لانه اذا سقط فيها فى حال غليانها فمات فقد داخلت الميتة اللحم واذا وقع فى حال سكونها فمات فان الميتة وسخت اللحم فقال ابن المبارك وعقد بيده ثلاثين هذا زرّين بالفارسية يعنى المذهب وروى ابن المبارك عن عباد بن راشد عن الحسن مثل جواب ابى حنيفة رضى الله عنه وقدذكر ابوحنيفة رضى الله عنه علة فرقه بين وقوعه فى حال الغليان وحال السكون وهو فرق ظاهر وقال ابن وهب عن مالك فى الدجاجة تقع فى قدر اللحم وهى تطبخ فتموت فيها قال لاارى ان آكل تلك القدر لان الميتة قداختلطت بماكان فى القدر وقال الاوزاعى يغسل اللحم ويؤكل وقال الليث بن سعد لايؤكل ذلك اللحم حتى يغسل مراراً ويغلى على النار حتى يذهب كل ما كان فيه وقدروى ابن المبارك عن عثمان بن عبدالله الباهلى قال حدثنى عكرمة عن ابن عباس فى طير وقع فى قدر فمات فقال يهراق المرق ويؤكل اللحم ولم يذكر فيه حال الغليان وروى محمد بن ثوبان عن السائب بن خباب انه كان له قدر على النار فسقطت فيها دجاجة فماتت ونضجت مع اللحم فسألت ابن عباس فقال اطرح الميتة واهرق المرق وكل اللحم فان كرهته فارسل الى منه عضواً اوعضوين وهذا ايضا لادلالة فيه على حال الغليان لانه جائز ان يكون وقعت فيه بعد سكون الغليان والمرق حار فنضجت فيه والله سبحانه اعلم

مطلب
قوله (وعقد بيده ثلاثين) هو ان يضم باطن رأس ابهامه الى باطن رأس سبابته من اليد اليمنى كهيئة الملتقط ابرة من الارض هذا هو المراد بعقد الثلاثين وانما فعله ابن المبارك بقصد الاستحسان لجواب ابى حنيفة رحمهما الله تعالى (لمصححه)

باب منفحة الميتة ولبنها

قال ابوحنيفة لبن الميتة وانفحتها طاهران لايلحقهما حكم النجاسة وقال ابويوسف ومحمد والثورى يكره اللبن لانه فى وعاء نجس وكذلك الانفحة اذا كانت مائعة فان كانت جامدة

فلابأس وقالوا جميعاً فى البيضة اذا كانت من دجاجة ميتة فلابأس بها وقال مالك وعبدالله بن الحسن والشافعى لايحل اللبن فى ضروع الميتة وقال الليث بن سعد لاتؤكل البيضة التى تخرج من دجاجة ميتة وقال عبدالله بن الحسن أكره ان ارخص فيها * قال ابوبكر اللبن لايجوز ان يلحقه حكم الموت لانه لاحياة فيه ويدل عليه انه يؤخذ منها وهى حية فيؤكل فلو كان مما يلحقه حكم الموت لم يحل الا بذكاة الاصل كسائر اعضاء الشاة وايضاً فان قوله (نسقيكم مما فى بطونه من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين) عام فى سائر الالبان فاقتضى ذلك شيئين احدهما ان اللبن لايموت ولايحرمه موت الشاة والثانى انه لاينجس بموت الشاة ولايكون بمنزلة لبن جعل فى وعاء ميت * فان قيل ماالفرق بينه وبين ما لوحلب من شاة حية ثم جعل فى وعاء نجس وبين ما اذا كان فى ضرع الميتة * قيل الفرق بينهما ان موضع الخلقة لاينجس ماجاوره بماحدث فيه خلقة والدليل على ذلك اتفاق المسلمين على جواز اكل اللحم بما فيه من العروق مع مجاورة الدم لدواخلها من غير تطهير ولاغسل لذلك فدل ذلك على ان موضع الخلقة لاينجس بالمجاورة لماخلق فيه ودليل آخر وهو قوله (من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين) وهذا يدل من وجهين على ماذكرنا احدهما ماقدمناه آنفا فى صدر المسئلة فى اقتضائه لبن الحية ولبن الميتة والثانى اخباره بخروجه من بين فرث ودم هما نجسان مع الحكم بطهارته ولم تكن مجاورته لهما موجبة لتنجيسه لانه موضع الخلقة كذلك كونه فى ضرع ميتة لايوجب تنجيسه ويدل على ذلك ايضاً مارواه شريك عن جابر عن عكرمة عن ابن عباس قال اتى النبى صلى الله عليه وسلم فى غزوة الطائف بجبنة فجعلوا يقرعونها بالعصا فقال اين يصنع هذا فقالوا بارض فارس فقال اذكروا اسم الله عليه وكلوا ومعلوم ان ذبائح المجوس ميتة وقد اباح عليه السلام اكلها مع العلم بانها من صنعة اهل فارس وانهم كانوا اذ ذاك مجوساً ولا ينعقد الجبن الا بانفحة فثبت بذلك ان انفحة الميتة طاهرة وقد روى القاسم بن الحكم عن غالب بن عبدالله عن عطاء بن ابى رباح عن ميمونة زوج النبى صلى الله عليه وسلم قالت سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن الجبن فقال ضعى السكين واذكرى اسم الله تعالى وكلى فاباح النبى عليه السلام فى هذا الحديث اكل الجميع منه ولم يفصل بين ما صنع منه بانفحة ميتة او غيرها وقد روى عن على وعمر وسلمان وعائشة وابن عمر وطلحة بن عبيدالله وام سلمة والحسن بن على اباحة اكل الجبن الذى فيه انفحة الميتة فدل ذلك على ان الانفحة طاهرة وان كانت من ميتة واذا ثبت بما وصفنا طهارة الانفحة وان كانت من ميتة ثبت طهارة لبن الميتة وانفحتها ووجب ان يكون ذلك حكم البيضة الخارجة من الدجاجة الميتة لانها تبين منها فى حياتها وهى طاهرة يجوز اكلها فكذلك بعد موتها لانها لوكانت مما يحتاج الى ذكاة لما اباحها الاذكاة الاصل كسائر اعضائها لما كان شرط اباحتها الذكاة لم تحل الا بذكاة الاصل

باب شعر الميتة وصوفها والفراء وجلود السباع

قال ابوحنيفة وابويوسف ومحمد وزفر ومحمد بن صالح وعبيدالله بن الحسن يجوز الانتفاع بعظام الميتة ولا بأس بشعر الميتة وصوفها ولا يكون ميتة لانه يؤخذ منها في حال الحياة وقال الليث لاينتفع بعصب الميتة ولابعقبها ولا ارى بأساً بالقرن والظلف ان ينتفع به ولا بأس بعظام الميتة ولا الشعر ولا الصوف * حدثنا عبدالباقي بن قانع قال حدثنا اسمعيل بن الفضل قال حدثنا سليمان بن عبدالرحمن الدمشقي قال حدثنا يوسف بن الشقر قال حدثنا الاوزاعي عن يحيى بن ابي كثير عن ابي سلمة قال سمعت ام سلمة قالت سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لا بأس بمسك الميتة اذا دبغ ولا بأس بصوفها وشعرها وقرنها اذا غسل بالماء * حدثنا عبدالباقي بن قانع قال حدثنا اسمعيل بن الفضل قال حدثنا الحسن بن عمر قال حدثنا عبدالله بن سلمة عن ابن ابي ليلى عن ثابت البناني عن عبدالرحمن بن ابي ليلى قال حدثني ابي انه كان عند النبي صلى الله عليه وسلم فسأله رجل عن الصلاة في الفراء والمساتق [١] قال وفي الدباغ عنكم * وروى يحي الحماني قال حدثنا سيف بن هارون البرجمي عن سليمان التيمي عن ابي عثمان النهدي عن سلمان الفارسي قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الفراء والجبن والسمن فقال ان الحلال الذي احل الله تعالى في القرآن والحرام الذي حرم الله تعالى في القرآن وما سكت عنه فهو عفو منه * قال ابوبكر هذه الاخبار فيها اباحة الشعر والصوف والفراء والجبن من وجهين احدهما ما ذكرناه في حديث ام سلمة من النص على اباحة الشعر والصوف من الميتة وحديث ابن ابي ليلى في اباحة الفراء والمساتق والآخر ما ذكر في حديث سلمان وفيه الدلالة على الاباحة من وجهين احدهما انه لوكان محرما لاجابه النبي صلى الله عليه وسلم بالتحريم والثاني ان مالم يذكر تحريم ولا تحليل فهو مباح بقوله وما سكت عنه فهو عفو وليس في القرآن تحريم الشعر والصوف ونحوهما بل فيه مايوجب الاباحة وهو قوله (والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع) والدفء مايتدفأ به من شعرها ووبرها وصوفها وذلك يقتضي اباحة الجميع من الميتة والحي وقال تعالى (ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثاً ومتاعاً الى حين) فعم الجميع بالاباحة من غير فصل بين المذكى منه وبين الميتة * ومن حظر هذه الاشياء من الميتة احتج فيه بقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) وذلك يتناولها بجميع اجزائها فاذا كان الصوف والشعر والعظم ونحوها من اجزائها اقتضت الآية تحريم جميعها * فيقال له انما المراد بالآية ما يتأتى فيه الاكل والدليل عليه قوله تعالى في الآية الاخرى (قل لا اجد فيما اوحي الي محرماً على طاعم يطعمه) فاخبر ان التحريم مقصور على مايتأتى فيه الاكل وقال النبي عليه السلام انما حرم من الميتة لحمها وفي خبر آخر انما حرم اكلها فابان النبي صلى الله عليه وسلم عن مراد الله تعالى بتحريم الميتة فلما لم يكن الشعر والصوف والعظم ونحوها مما ذكرنا من المأكول لم يتناولها

قوله (ولا يعقبها) العقب بمعنى العصب كما في النهاية فهو من عطف المرادف (لمصححه)

قوله (والمساتق) جمع مستقة وهي فروة طويلة الكمين (لمصححه)

التحريم ومن حيث خصصنا جلدالميتة المدبوغ بالاباحة للآثار الواردة فيه وجب تخصيص الشعر والصوف ومالا يتأتى فيه الاكل من جملة المحرم بالآثار المروية فيها مما قدمنا ذكره ويدل عليه ايضاً من جهة اخرى وهى ان جلد الميتة لما كان خروجه عن حدالاكل بالدباغ مبيحاً له وجب ان يكون ذلك حكم سائر مالا يتأتى فيه الاكل منها من الشعر والصوف ونحوهما ويدل عليه ايضا ان الاخبار الواردة فى اباحة الانتفاع بجلود الميتة لم يذكر فيها حلق الشعر والصوف عنها بل فيها الاباحة على الاطلاق فاقتضى ذلك اباحة الانتفاع بها بما عليها من الشعر والصوف ولو كان التحريم ثابتاً فى الصوف والشعر لبينه النبى عليه السلام لعلمه ان الجلود لا تخلو من اجزاء الحيوان مما ليس فيه حياة ومالا حياة فيه لايلحقه حكم الموت * والدليل على ان الشعر ونحوه لاحياة فيه ان الحيوان لا يألم بقطعها ولو كانت فيه حياة لتألم بقطعها كما يؤلمه قطع سائر اعضائه فدل ذلك على ان الشعر والصوف والعظم والقرن والظلف والريش لاحياة فيها فلايلحقها حكم الموت ووجود النماء فيها لايوجب لها حياة لان الشجر والنبات ينميان ولاحياة فيهما ولا يلحقهما حكم الموت فكذلك الشعر والصوف ويدل عليه ايضاً قول النبى عليه السلام ماابان من البهيمة وهى حية فهو ميت ويبين منها الشعر والصوف ولا يلحقهما حكم الموت فلوكان مما يلحقهما حكم الموت لوجب ان لايحل الا بذكاة الاصل كسائر اعضاء الحيوان فدل ذلك على انه لايلحقه حكم الموت ولا يحتاج الى ذكاة * وقد روى عن الحسن ومحمد بن سيرين وسعيد بن المسيب وابراهيم اباحة شعر الميتة وصوفها وروى عن عطاء كراهية الميتة وعظام الفيل وعن طاوس كراهة عظام الفيل وروى عن ابن عمر انه رأى على رجل فروا فقال لواعلمه ذكيا لسرنى ان يكون لى منه ثوب وذكر انس ان عمر رأى على رجل قلنسوة ثعالب فنزعها وقال مايدريك لعله مما لم يذك * وقد اختلف فى جلود السباع فكرهها قوم واباحها اصحابنا ومن قدمنا ذكره من الصحابة والتابعين وقد روى عطاء عن ابن عباس وابو الزبير عن جابر ومطرف عن عمار اباحة الانتفاع بجلود السباع وعن على بن حسين والحسن وابراهيم والضحاك وابن سيرين لابأس بلبس جلود السباع وعن عطاء عن عائشة فى الفراء دباغها ذكاتها * فان قال قائل روى قتادة عن ابى المليح عن ابيه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى عن جلود السباع وقتادة عن ابى شيخ الهنائى ان معاوية قال لنفر من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم تعلمون ان النبى عليه السلام نهى عن سروج النمور ان يركب عليها قالوا نعم وقد تنازع اهل العلم معنى هذين الحديثين فقال قائلون هذا نهى تحريم يقتضى تحريم لبسها على كل حال وقال آخرون هو على وجه الكراهية والتشبه بزى العجم كما روى ابو اسحاق عن هبيرة بن مريم عن على قال نهى النبى عليه السلام عن خاتم الذهب وعن لبس القسى [١] وعن الثياب الحمر ومما روى عن الصحابة فى اباحة لبس جلود السباع والانتفاع بها يدل على ان النهى على وجه الكراهية والتشبه بالعجم وقد تقدم ذكر حديث سلمان وغيره عن النبى عليه السلام فى اباحة لبس

[١] قوله (وعن لبس القسى) القسى ثياب من كتان مخلوط بحرير يؤتى بها من مصر نسبت الى قرية على ساحل البحر يقال لها القس بفتح القاف (لمصححه)

الفراء والانتفاع بها وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله دباغ الاديم ذكاته عام فى جلود السباع وغيرها وهذا يدل على ان النهى عن جلود السباع ليس من جهة النجاسة بل على وجه الكراهة والتشبه بالعجم

باب تحريم الدم

قال الله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم) وقال (حرمت عليكم الميتة والدم) فلو لم يرد فى تحريمه غير هاتين الآيتين لاقتضى ذلك تحريم سائر الدماء قليلها وكثيرها فلما قال فى آية اخرى (قل لا اجد فيما اوحى الى محرماً على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دماً مسفوحاً) دل ذلك على ان المحرم من الدم هو المسفوح دون غيره * فان قال قائل قوله (او دماً مسفوحاً) خاص فيما كان منه على هذه الصفة وقوله فى الآيتين الاخريين عام فى سائر الدماء فوجب اجراؤه على عمومه اذ ليس فى الآية ما يخصه * قيل له قوله (او دما مسفوحا) جاء فيه نفى لتحريم سائر الدماء الا ما كان منه بهذا الوصف لانه قال (قل لا اجد فيما اوحى الى محرماً على طاعم) الى قوله (او دما مسفوحاً) واذا كان ذلك على ما وصفنا لم يخل من ان يكون قوله (انما حرم عليكم الميتة والدم) متأخراً عن قوله (او دما مسفوحا) او ان يكونا نزلا معا فلما عدمنا تاريخ نزول الآيتين وجب الحكم بنزولهما معاً فلا يثبت حينئذ تحريم الدم الا معقودا بهذه الصفة وهو ان يكون مسفوحاً * وحدثنا ابو القاسم عبد الله بن محمد بن اسحق المروزى قال حدثنا الحسين بن ابى الربيع الجرجانى اخبرنا عبد الرزاق قال اخبرنا ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن عكرمة قال لولا هذه الآية (او دما مسفوحا) لاتبع المسلمون من العروق ما اتبع اليهود وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن قال اخبرنا عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن قتادة فى قوله (او دما مسفوحاً) قال حرم من الدم ما كان مسفوحا واما اللحم يخالطه الدم فلا بأس به وروى القاسم بن محمد عن عائشة انها سئلت عن الدم يكون فى اللحم والمذبح قالت انما نهى الله عن الدم المسفوح * ولا خلاف بين الفقهاء فى جواز اكل اللحم مع بقاء اجزاء الدم فى العروق لانه غير مسفوح ألا ترى انه متى صب عليه الماء ظهرت تلك الاجزاء فيه وليس هو بمحرم اذ ليس هو مسفوحا * ولما وصفنا قال اصحابنا ان دم البراغيث والبق والذباب ليس بنجس وقالوا ايضاً ان دم السمك ليس بنجس لانه يؤكل بدمه وقال مالك فى دم البراغيث اذا تفاحش غسله ويغسل دم الذباب ودم السمك وقال الشافعى لا يفسد الوضوء الا ان تقع فيه نجاسة من دم او بول أو غيره فم الدماء كلها * فان قال قائل قوله (حرمت عليكم الميتة والدم) وقوله (او دماً مسفوحا) يوجب تحريم دم السمك لانه مسفوح * قيل له هذا مخصوص بقوله عليه السلام احلت لى ميتتان ودمان السمك والجراد فلما اباح السمك بما فيه من الدم من غير اراقة دمه وقد تلقى المسلمون هذا الخبر بالقبول فى اباحة السمك من غير اراقة دمه وجب تخصيص الآية فى اباحة دم السمك اذ لو كان محظوراً لما حل دون اراقة دمه كالشاة وسائر الحيوان ذوات الدماء والله اعلم

قوله (الوضوء) بالفتح هو الماء الذى يتوضأ به (لمصححه)

باب تحريم الخنزير

قال الله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وقال تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وقال تعالى (قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دماً مسفوحاً او لحم خنزير) فنص فى هذه الآيات على تحريم لحم الخنزير والامة عقلت من تأويله ومعناه مثل ما عقلت من تنزيله واللحم وان كان مخصوصاً بالذكر فان المراد جميع اجزائه وانما خص اللحم بالذكر لانه اعظم منفعته وما يبتغى منه كما نص على تحريم قتل الصيد على المحرم والمراد حظر جميع افعاله فى الصيد وخص القتل بالذكر لانه اعظم ما يقصد به الصيد وكقوله تعالى (اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع) فخص البيع بالنهى لانه كان اعظم ما يبتغون من منافعهم والمعنىّ جميع الامور الشاغلة عن الصلاة وانما نص على البيع تأكيداً للنهى عن الاشتغال عن الصلاة كذلك خص لحم الخنزير بالنهى تأكيداً لحكم تحريمه وحظراً لسائر اجزائه فدل على ان المراد بذلك جميع اجزائه وان كان النص خاصاً فى لحمه * وقد اختلف الفقهاء فى جواز الانتفاع بشعر الخنزير فقال ابو حنيفة ومحمد يجوز الانتفاع به للخرز وقال ابو يوسف اكره الخرز به وروى عنه الاباحة وقال الاوزاعى لا بأس ان يخاط بشعر الخنزير ويجوز للخراز ان يشتريه ولا يبيعه وقال الشافعى لا يجوز الانتفاع بشعر الخنزير * قال ابو بكر لما كان المنصوص عليه فى الكتاب من الخنزير لحمه وكان ذلك تأكيداً لحكم تحريمه على ما بينا جاز ان يقال ان التحريم قد يتناول الشعر وغيره وجائز ان يقال ان التحريم منصرف الى ما كان فيه الحياة منه مما لم يألم بأخذه منه فاما الشعر فانه لما لم يكن فيه حياة لم يكن من اجزاء الحى فلم يلحقه حكم التحريم كما بينا فى شعر الميتة وان حكم المذكى والميتة فى الشعر سواء الا ان من اباح الانتفاع به من اصحابنا فذكر انه انما اجازه استحساناً وهذا يدل على ان التحريم قد تناول الجميع عندهم بما عليه من الشعر وانما استحسنوا اجازة الانتفاع به للخرز دون جواز بيعه وشرائه لما شاهدوا المسلمين واهل العلم يقرون الاساكفة على استعماله من غير نكير ظهر منهم عليهم فصار هذا عندهم اجماعاً من السلف على جواز الانتفاع به وظهور العمل من العامة فى شئ مع اقرار السلف اياهم عليه وتركهم النكير عليهم يوجب اباحته عندهم * وهذا مثل ما قالوا فى اباحة دخول الحمام من غير شرط اجرة معلومة ولا مقدار معلوم لما يستعمله من الماء ولا مقدار مدة لبثه فيه لان هذا كان ظاهراً مستفيضاً فى عهد السلف من غير منكر به على فاعليه فصار ذلك اجماعاً منهم وكذلك قالوا فى الاستصناع انهم اجازوه لعمل الناس ومرادهم فيه اقرار السلف الكافة على ذلك وتركهم النكير عليهم فى استعماله فصار ذلك اصلا فى جوازه ونظائر ذلك كثيرة * واختلف اهل العلم فى خنزير الماء فقال اصحابنا لا يؤكل وقال مالك وابن ابى ليلى والشافعى والاوزاعى لا بأس بأكل كل شئ يكون

فى البحر وقال الشافعى لا بأس بخنزير الماء ومنهم من يسميه حمار الماء وقال الليث بن سعد لايؤكل انسان الماء ولا خنزير الماء * قال ابوبكر ظاهر قوله (ولحم الخنزير) موجب لحظر جميع ما يكون منه فى البر وفى الماء لشمول الاسم له * فان قيل انما ينصرف هذا الى خنزير البر لانه الذى يسمى بهذا الاسم على الاطلاق وخنزير الماء لايطلق عليه الاسم وانما يسمى به مقيداً واسمه الذى يطلق عليه فى العادة حمار الماء * قيل له لايخلو خنزير الماء من ان يكون على خلقة خنزير البر وصفته او على غير ذلك فان كان على هذه الخلقة فلا فرق بينهما فى اطلاق الاسم عليه من قبل ان كونه فى الماء لايغير حكمه اذا كان فى معناه وعلى خلقته الان تقوم الدلالة على خصوصه وان كان على خلقة اخرى غيرها ومن اجلها يسمى حمار الماء فكأنهم انما اجروا اسم الخنزير على ماليس بخنزير ومعلوم ان احداً لم يخطئهم فى التسمية فدل ذلك على انه خنزير على الحقيقة وان الاسم يتناوله على الاطلاق وتسميتهم اياه حمار الماء لايسلبه اسم الخنزير اذ جائز ان يكونوا سموه بذلك ليفرقوا بينه وبين خنزير البر وكذلك كلب الماء وكلب البر سواء لا فرق بينهما اذ كان الاسم يتناول الجميع وان خالفه فى بعض اوصافه والله اعلم

باب تحريم ما اهل به لغير الله

قال الله تعالى ﴿ انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله ﴾ ولا خلاف بين المسلمين ان المراد به الذبيحة اذا اهل بها لغير الله عند الذبح * فمن الناس من يزعم ان المراد بذلك ذبائح عبدة الأوثان الذين كانوا يذبحون لأوثانهم كقوله تعالى (وما ذبح على النصب) واجازوا ذبيحة النصرانى اذا سمى عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبى وسعيد بن المسيب وقالوا ان الله تعالى قد اباح اكل ذبائحهم مع علمه بانهم يهلون باسم المسيح على ذبائحهم وهو مذهب الاوزاعى والليث بن سعد ايضاً وقال ابوحنيفة وابويوسف ومحمد وزفر ومالك والشافعى لاتؤكل ذبائحهم اذا سموا عليها باسم المسيح * وظاهر قوله تعالى (وما اهل به لغير الله) يوجب تحريمها اذا سمى عليها باسم غير الله لان الاهلال به لغير الله هو اظهار غير اسم الله ولم يفرق الآية بين تسمية المسيح وبين تسمية غيره بعد ان يكون الاهلال به لغير الله وقوله فى آية اخرى (وما ذبح على النصب) وعادة العرب فى الذبائح للأوثان غير مانع اعتبار عموم الآية فيما اقتضاه من تحريم ما سمى عليه غير الله تعالى وقد روى عطاء بن السائب عن زادان وميسرة ان علياً عليه السلام قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا واذا لم تسمعوهم فكلوا فان الله قد احل ذبائحهم وهو يعلم مايقولون * واما ما احتج به القائلون بأباحة ذلك لأباحة الله طعام اهل الكتاب مع علمه بما يقولون فليس فيه دلالة على ما ذكروا لان اباحة طعام اهل الكتاب معقودة بشريطة ان لايهلوا لغير الله اذ كان الواجب علينا استعمال الآيتين بمجموعهما فكأنه قال وطعام

الذين اوتوا الكتاب حل لكم مالم يهلوا به لغير الله * فان قال قائل ان النصرانى اذا سمى الله فانما يريد به المسيح عليه السلام فاذا كان ارادته كذلك ولم تمنع صحة ذبيحته وهو مع ذلك مهل به لغير الله كذلك ينبغى ان يكون حكمه اذا اظهر مايضمره عند ذكر الله تعالى فى ارادته المسيح * قيل له لايجب ذلك لان الله تعالى انما كلفنا حكم الظاهر لان الاهلال هو اظهار القول فاذا اظهر اسم غير الله لم تحل ذبيحته لقوله (وما اهل به لغير الله) واذا اظهر اسم الله فغير جائز لنا حمله على اسم المسيح عنده لان حكم الاسماء ان تكون محمولة على حقائقها ولا تحمل على مالايقع الاسم عليه عندنا ولايستحقه ومع ذلك فليس يمتنع ان تكون العبادة علينا فى اعتبار اظهار الاسم دون الضمير ألا ترى ان من اظهر القول بالتوحيد وتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم كان حكمه حكم المسلمين مع جواز اعتقاده التشبيه المضاد للتوحيد وكذلك قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لااله الاالله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم الابحقها وحسابهم على الله وقد اعلمه الله ان فى القوم منافقين يعتقدون غير مايظهرون ولم يجرهم مع ذلك مجرى سائر المشركين بل حكم لهم فيما يعاملون به من احكام الدنيا بحكم سائر المسلمين على ما ظهر من امورهم دون ما بطن من ضمائرهم وكذلك جائز ان تكون صحة ذكاة النصرانى متعلقة باظهار اسم الله تعالى وانه متى اظهر اسم المسيح لم تصح ذكاته كسائر المشركين اذا اظهروا على ذبائحهم اسماء اوثانهم والله اعلم

باب ذكر الضرورة المبيحة لاكل الميتة

قال الله تعالى * فمن اضطر غير باغ ولاعاد فلااثم عليه * وقال فى آية اخرى (وقد فصل لكم ماحرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) وقال (فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم) فقد ذكر الله تعالى الضرورة فى هذه الآيات واطلق الاباحة فى بعضها بوجود الضرورة من غير شرط ولا صفة وهو قوله (وقد فصل لكم ماحرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) فاقتضى ذلك وجود الاباحة بوجود الضرورة فى كل حال وجدت الضرورة فيها * واختلف اهل العلم فى معنى قوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) فقال ابن عباس والحسن ومسروق (غير باغ) فى الميتة (ولاعاد) فى الاكل وهو قول اصحابنا ومالك بن انس واباحوا للبغاة الخارجين على المسلمين اكل الميتة عند الضرورة كما اباحوه لاهل العدل وقال مجاهد وسعيد بن جبير اذا لم يخرج باغياً على امام المسلمين ولم يكن سفره فى معصية لله ان يأكل الميتة اذا اضطر اليها وان كان سفره فى معصية اوكان باغياً على الامام لم يجزله ان يأكل وهو قول الشافعى * وقوله (الا ما اضطررتم اليه) يوجب الاباحة للجميع من المطيعين والعصاة وقوله فى الآية الاخرى (غير باغ ولاعاد) وقوله (غير متجانف لاثم) لما كان محتملا ان يريد به البغى والعدوان فى الاكل واحتمل البغى على الامام اوغيره لم يجزلنا تخصيص عموم الآية الاخرى بالاحتمال بل الواجب حمله على مايواطئ معنى

العموم من غير تخصيص وايضاً فقداتفقوا على انه لولم يكن سفره فى معصية بل كان سفره لحج اوغزو او تجارة وكان مع ذلك باغياً على رجل فى اخذ ماله اوعادياً فى ترك صلاة اوزكاة لم يكن ماهو عليه من البغى والعدوان مانعاً من استباحة الميتة للضرورة * فثبت بذلك ان قوله (غير باغ ولاعاد) لم يرد به انتفاء البغى والعدوان فى سائر الوجوه وليس فى الآية ذكر شئ منه مخصوص فيوجب ذلك كون اللفظ مجملاً مفتقرا الى البيان فلايجوز تخصيص الآية الاولى به لتعذر استعماله على حقيقته وظاهره ومتى حملنا ذلك على البغى والتعدى فى الاكل استعملنا اللفظ على عمومه وحقيقته فيما اريد به وورد فيه فكان حمله على ذلك اولى من وجهين احدهما انه يكون مستعملا على عمومه والآخر انا لانوجب به تخصيص قوله (الا مااضطررتم اليه) * وكذلك (غير متجانف لاثم) لايخلو من ان يريد به مجانبة سائر الآثام حتى يكون شرط الاباحة للمضطر ان يكون غير متجانف لاثم اصلا فى الاكل وغيره حتى ان كان مقيما على ترك رد مظلمة درهم اوترك صلاة او صوم لم يتب منه لايحل له الاكل أو ان يكون جائز له الاكل مع كونه مقيماً على ضرب من المعاصى بعد ان لايكون سفره فى معصية ولا خارجاً على امام وقد ثبت عند الجميع ان اقامته على بعض المعاصى لاتمنع استباحته للميتة عند الضرورة فثبت ان ذلك ليس بمراد ثم بعد ذلك يحتاج فى اثبات المأثم الذى يمنع الاستباحة الى دلالة من غير الآية وهذا يوجب اجمال اللفظ وافتقاره الى البيان فيؤدى ذلك الى وقوف حكم الآية على بيان من غيرها * ومتى امكننا استعمال حكم الآية وجب علينا استعمالها وجهة امكان استعمالها ماوصفنا من اثبات المراد بغياً وتعدياً فى الاكل بان لايتناول منها الا بمقدار مايمسك الرمق ويزيل خوف التلف وايضا قال الله تعالى (ولاتقتلوا انفسكم) ومن امتنع من المباح حتى مات كان قاتلا نفسه متلفاً لها عند جميع اهل العلم ولايختلف فى ذلك عندهم حكم العاصى والمطيع بل يكون امتناعه عند ذلك من الاكل زيادة على عصيانه فوجب ان يكون حكمه وحكم المطيع سواء فى استباحة الاكل عند الضرورة ألا ترى انه لوامتنع من اكل المباح من الطعام معه حتى مات كان عاصياً لله تعالى وان كان باغياً على الامام خارجا فى سفر معصية والميتة عند الضرورة بمنزلة المذكى فى حال الامكان والسعة * فان قيل قد يمكنه الوصول الى استباحة اكل الميتة بالتوبة فاذا لم يتب فهو الجانى على نفسه * قيل له اجل هو كما قلت الا انه غير مباح له الجناية على نفسه بترك الاكل وان لم يتب لان ترك التوبة لايبيح له قتل نفسه وهذا العاصى متى ترك الاكل فى حال الضرورة حتى مات كان مرتكباً لضربين من المعصية احدهما خروجه فى معصية والثانى جنايته على نفسه بترك الاكل وايضاً فالمطيع والعاصى لايختلفان فيما يحل لهما من المأكولات اويحرم الا ترى أن سائر المأكولات التى هى مباحة للمطيعين هى مباحة للعصاة كسائر الاطعمة والاشربة المباحة وكذلك ماحرم من الاطعمة والاشربة لايختلف فى تحريمه حكم المطيعين والعصاة فلما كانت الميتة مباحة للمطيعين عند الضرورة وجب ان يكون كذلك حكم العصاة فيها

كسائر الاطعمة المباحة فى غير حال الضرورة * فأن قال قائل اباحة الميتة رخصة للمضطر ولارخصة للعاصى * قيل له قدانتظمت هذه المعارضة الخطأ من وجهين احدهما قولك اباحة الميتة رخصة للمضطر وذلك لان اكل الميتة فرض على المضطر والاضطرار يزيل الحظر ومتى امتنع المضطر من اكلها حتى مات صارقاتلا لنفسه بمنزلة من ترك اكل الخبز وشرب الماء فى حال الامكان حتى مات كان عاصياً لله جانيا على نفسه ولاخلاف فى ان هذا حكم المضطر الى الميتة غير الباغى فقول القائل اباحة الميتة رخصة للمضطر بمنزلة قوله لوقال ان اباحة اكل الخبز وشرب الماء رخصة لغير المضطر ولايطلق هذا احد يعقل لان الناس كلهم يقولون فرض على المضطر الى الميتة اكلها فلا فرق بينهما ولما لم يختلف العاصى والمطيع فى اكل الخبز وشرب الماء كذلك فى اكل الميتة عند الضرورة واما الوجه الثانى من الخطأ فهو قولك انه لا رخصة للعاصى وهذه قضية فاسدة بأجماع المسلمين لانهم رخصوا للمقيم العاصى الافطار فى رمضان اذا كان مريضاً وكذلك يرخصون له فى السفر التيمم عند عدم الماء ويرخصون للمقيم العاصى ان يمسح يوما وليلة وقدروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه رخص للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصى والمطيع فبان بما وصفنا فساد هذه المقالة * وقوله (فمن اضطر غير باغ ولاعاد فلا اثم عليه) وقوله (فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم) كل واحد من هذين فيه ضمير لايستغنى عنه الكلام وذلك لان وقوع الضرورة ليس من فعل المضطر فيكون قوله (فلا اثم عليه) وقوله (فان الله غفور رحيم) خبراً له * وقوله (فمن اضطر) لا بدله من خبر به يتم الكلام اذ لم يكن الحكم متعلقاً بنفس الضرورة وخبره الذى يتم به الكلام ضميره وهو الاكل فكأن تقديره فمن اضطر فأكل فلا اثم عليه * ثم قوله (غير باغ ولاعاد) على قول من يقول (غير باغ) فى الميتة (ولا عاد) فى الاكل فيكون البغى والعدوان حالا للاكل وتقديره على قول من يقول (غير باغ ولاعاد) على المسلمين فمن اضطر غير باغ ولاعاد على المسلمين فأكل فلا اثم عليه فيكون البغى والعدوان حالا له عند الضرورة قبل ان يأكل فلا يكون ذلك صفة للاكل وعند الاولين يكون صفة للاكل * والحذف فى هذا الموضع كالحذف فى قوله (فمن كان منكم مريضاً اوعلى سفر فعدة من ايام اخر) والمعنى فافطر فعدة من ايام اخر فحذف فافطر وقوله (فمن كان منكم مريضاً اوبه اذى من رأسه ففدية من صيام) ومعناه فحلق ففدية وانما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالمحذوف ودلالة الخطاب عليه وهذا يوجب ان يكون حمله على البغى والعدوان فى الاكل اولى منه على المسلمين وذلك لانه لم يتقدم للمسلمين فى الآية ذكر لامحذوفا ولامذكوراً كحذف الاكل فحمله على ما فى مقتضى الآية بان يكون حالا له فيه وصفة اولى من حمله على معنى لم يتضمنه اللفظ لامحذوفا ولا مذكوراً * واما قوله (الا مااضطررتم اليه) فلاضمير فيه ولاحذف لانه لفظ مستغن بنفسه اذهو استثناء من جملة مفهومة المعنى وهو التحريم بقوله (وقد فصل لكم ماحرم عليكم

الا مااضطررتم اليه) فانه مباح لكم وهذا اللفظ مستغن عن الضمير ومعنى الضرورة ههنا هو خوف الضرر على نفسه او بعض اعضائه بتركه الاكل وقد انطوى تحته معنيان احدهما ان يحصل فى موضع لا يجد غير الميتة والثانى ان يكون غيرها موجوداً ولكنه اكره على اكلها بوعيد يخاف منه تلف نفسه اوتلف بعض اعضائه وكلا المعنيين مراد بالآية عندنا لاحتمالهما وقد روى عن مجاهد انه تأولها على ضرورة الاكراه ولانه اذا كان المعنى فى ضرورة الميتة مايخاف على نفسه من الضرر فى ترك تناوله وذلك موجود فى ضرورة الاكراه وجب ان يكون حكمه حكمه ولذلك قال اصحابنا فيمن اكره على اكل الميتة فلم يأكلها حتى قتل كان عاصياً لله كمن اضطر الى ميتة بان عدم غيرها من المأكولات فلم يأكل حتى مات كان عاصياً كمن ترك الطعام والشراب وهو واجدهما حتى مات فيموت عاصياً لله بتركه الاكل لان اكل الميتة مباح فى حال الضرورة كسائر الاطعمة فى غير حال الضرورة والله اعلم

باب المضطر الى شرب الخمر

قال ابوبكر وقد اختلف فى المضطر الى شرب الخمر فقال سعيد بن جبير المطيع المضطر الى شرب الخمر يشربها وهو قول اصحابنا جميعاً وانما يشرب منها مقدار مايمسك به رمقه اذا كان يرد عطشه وقال الحارث العكلى ومكحول لا يشرب لانها لا تزيده الا عطشاً وقال مالك والشافعى لايشرب لانها لاتزيده الا عطشاً وجوعاً وقال الشافعى ولانها تذهب بالعقل وقال مالك انما ذكرت الضرورة فى الميتة ولم تذكر فى الخمر * قال ابوبكر فى قول من قال انها لا تزيل ضرورة العطش والجوع لا معنى له من وجهين احدهما انه معلوم من حالها انها تمسك الرمق عند الضرورة وتزيل العطش ومن اهل الذمة فيما بلغنا من لايشرب الماء دهراً اكتفاء بشرب الخمر عنه فقولهم فى ذلك غير المعقول المعلوم من حال شاربها والوجه الآخر انه ان كان كذلك كان الواجب ان نحيل مسئلة السائل عنها ونقول ان الضرورة لا تقع الى شرب الخمر واما قول الشافعى فى ذهاب العقل فليس من مسئلتنا فى شئ لانه سئل عن القليل الذى لايذهب العقل اذا اضطر اليه واما قول مالك ان الضرورة انما ذكرت فى الميتة ولم تذكر فى الخمر فانها فى بعضها مذكورة فى الميتة وما ذكر معها وفى بعضها مذكورة فى سائر المحرمات وهو قوله تعالى (وقد فصل لكم ماحرم عليكم الا مااضطررتم اليه) وقد فصل لنا تحريم الخمر فى مواضع من كتاب الله فى قوله تعالى (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير) وقوله تعالى (قل انما حرم ربى الفواحش ماظهر منها ومابطن والاثم) وقال (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) وذلك يقتضى التحريم والضرورة المذكورة فى الآية منتظمة لسائر المحرمات وذكره لها فى الميتة وما عطف عليها غير مانع من اعتبار عموم الآية الاخرى فى سائر المحرمات ومن جهة اخرى انه اذا كان المعنى فى اباحة الميتة احياء نفسه بأكلها وخوف التلف فى تركها وذلك موجود فى سائر المحرمات وجب ان يكون حكمها حكمها لوجود الضرورة والله اعلم

باب فى مقدار مايأكل المضطر

قال ابوحنيفة وابويوسف ومحمد وزفر والشافعى فيا رواه عنه المزنى لايأكل المضطر من الميتة الا مقدار ما يمسك به رمقه وروى ابن وهب عن مالك انه قال يأكل منها حتى يشبع ويتزود منها فان وجد عنها غنى طرحها وقال عبدالله بن الحسن العنبرى يأكل منها مايسدبه جوعه * قال ابوبكر قال الله تعالى (الا مااضطررتم اليه) وقال (فمن اضطر غيرباغ ولاعاد) فعلق الاباحة بوجود الضرورة والضرورة هى خوف الضرر بترك الاكل اما على نفسه او على عضو من اعضائه فتى اكل بمقدار مايزول عنه الخوف من الضرر فى الحال فقد زالت الضرورة ولا اعتبار فى ذلك بسد الجوعة لان الجوع فى الابتداء لا يبيح اكل الميتة اذا لم يخف ضرراً بتركه وايضاً قوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولاعاد) فقد بينا ان المراد منه غيرباغ ولاعاد فى الاكل ومعلوم انه لم يرد الاكل منها فوق الشبع لان ذلك محظور فى الميتة وغيرها من المباحات فوجب ان يكون المراد غيرباغ فى الاكل منها مقدار الشبع فيكون البغى والتعدى واقعين فى اكله منها مقدار الشبع حتى يكون لاختصاصه الميتة بهذا الوصف وعقده الاباحة بهذه الشريطة فائدة وهو ان لايتناول منها الامقدار زوال خوف الضرورة ويدل على ذلك ايضاً انه لوكان معه من الطعام مقدار ما اذا اكله امسك رمقه لم يجزله ان يتناول الميتة ثم اذا اكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجزله ان يأكل الميتة وكذلك اذا اكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر حرم عليه اكلها اذ ليس اكل الميتة بأولى بأباحة الاكل بعد زوال الضرورة من الطعام الذى هو مباح فى الاصل وقد روى الاوزاعى عن حسان بن عطية الليثى ان رجلاً سأل النبى عليه السلام فقال انا نكون بالارض تصيبنا المخمصة فتى تحل لنا الميتة قال متى مالم تصطبحوا اوتغتبقوا او تجدوا بها بقلاً فشأنكم بها فلم يبح لهم الميتة الا اذا لم يجدوا صبوحا وهو شرب الغداء اوغبوقا وهو شرب العشاء او يجدوا بقلاً يأكلونه لان من وجد غداء او عشاء او بقلاً فليس بمضطر وهذا يدل على معنيين احدهما ان الضرورة هى المبيحة للميتة دون حال المضطر فى كونه مطيعاً او عاصياً اذلم يفرق النبى عليه السلام للسائل بين حال المطيع والعاصى فى اباحته بل سوى بينهما والثانى ان اباحة الميتة مقصورة على حال خوف الضرر والله اعلم

باب هل فى المال حق واجب سوى الزكاة

قال الله تعالى ﴿ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب﴾ الآية قيل فى قوله تعالى (ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق) انه يريد به اليهود والنصارى حين انكرت نسخ القبلة فاعلم الله تعالى ان البر انما هو فى طاعة الله تعالى واتباع امره لا فى التوجه الى المشرق والمغرب اذا لم يكن فيه اتباع امره وان طاعة الله الآن فى التوجه الى الكعبة

اذكان التوجه الى غيرها منسوخاً * وقوله تعالى ﴿ ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر ﴾
قيل ان فيه حذفاً ومعناه ان البر بر من آمن بالله وقيل انه اراد به ان البار من آمن بالله كقول
الخنساء

ترتع ما رتعت [١] حتى اذا ادكرت * فانما هى اقبال وادبار

[١] غفلت (نسخه)

يعنى مقبلة ومدبرة وقوله تعالى ﴿ وآتى المال على حبه ﴾ يعنى ان البار من آتى المال على حبه
قيل فيه انه يعنى حب المال كقوله تعالى (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وقيل انه
يعنى حب الايتاء وان لايكون متسخطا عند الاعطاء ويحتمل ان يكون اراد على حب الله
تعالى كقوله تعالى (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى) وجائز ان يكون مراده جميع
هذه الوجوه * وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فى ذلك مايدل على انه اراد حب المال
وهو مارواه جرير بن عبدالحميد عن عمارة بن القعقاع عن ابى زرعة عن ابى هريرة قال
جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله أى الصدقة افضل فقال ان تصدق
وانت صحيح تخشى الفقر و تأمل الغنى ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان
كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان وحدثنا ابوالقاسم عبدالله بن اسحاق المروزى قال حدثنا
الحسن بن ابى الربيع الجرجانى قال حدثنا عبدالرزاق قال اخبرنا الثورى عن زبيد
عن مرة عن عبدالله بن مسعود فى قوله تعالى (وآتى المال على حبه) قال ان تؤتيه وانت
صحيح تأمل العيش وتخشى الفقر * وقوله تعالى ﴿ وآتى المال على حبه ذوى القربى ﴾ يحتمل
به ان يريد به الصدقة الواجبة وان يريد به التطوع وليس فى الآية دلالة على انها الواجبة
وانما فيها حث على الصدقة ووعد بالثواب عليها وذلك لان اكثر ما فيها انها من البر وهذا
لفظ ينطوى على الفرض والنفل الا ان فى سبق الآية ونسق التلاوة مايدل على انه لم يرد به
الزكاة لقوله تعالى (واقام الصلوة وآتى الزكوة) فلما عطف الزكاة عليها دل على انه لم يرد
الزكاة بالصدقة المذكورة قبلها * ومن الناس من قول اراد به حقوقاً واجبة فى المال سوى
الزكاة نحو وجوب صلة الرحم اذا وجده ذاضر شديد ويجوز ان يريد من قد اجهده
الجوع حتى يخاف عليه التلف فيلزمه ان يعطيه مايسد جوعه * وقد روى شريك عن ابى حمزة
عن عامر عن فاطمة بنت قيس عن النبي عليه السلام انه قال فى المال حق سوى الزكاة وتلا
قوله تعالى (ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله
واليوم الآخر) الآية وروى سفيان عن ابى الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه ذكر
الابل فقال ان فيها حقاً فسئل عن ذلك فقال اطراق فحلها واعارة ذلولها ومنحة سمينها
فذكر فى هذين الحديثين ان فى المال حقاً سوى الزكاة وبين فى الحديث الاول انه تأويل
قوله تعالى (ليس البر ان تولوا وجوهكم) الآية وجائز ان يريد بقوله فى المال حق سوى
الزكاة مايلزم من صلة الرحم بالانفاق على ذوى المحارم الفقراء ويحكم به الحاكم عليه لوالديه
وذوى محارمه اذا كانوا فقراء عاجزين عن الكسب وجائز ان يريد به مايلزمه من طعام

الجـائع المضطر وجائز ان يريد به حقاً مندوباً اليـه لاواجباً اذ ليس قوله فى المـال حق يقتضى الوجوب اذ من الحقوق ماهو ندب ومنها ماهو فرض * و حدثنا عبدالباقى حدثنا احمد بن حماد بن سفيان قال حدثنا كثير بن عبيد حدثنـا بقية عن رجل من بنى تميم يكنى اباعبدالله عن الضبى الشعبى عن مسروق عن على قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نسخت الزكاة كل صدقة * وحدثنا عبدالباقى قال حدثنا حسين بن اسحاق التسترى قال حدثنا على بن سـعيد قال حدثنا المسيب بن شريك عن عبيد المكتب عن عامر عن مسروق عن على قال نسخت الزكاة كل صدقة * فان صح هذا الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم فسائر الصدقات الواجبة منسوخة بالزكاة وان لم يصح ذلك مرفوعا الى النبى صلى الله عليه وسلم لجهالة راويه فان حديث على عليه السلام حسن السند وهو يوجب ايضاً اثبات نسخ الصدقات التى كانت واجبة بالزكاة وذلك لايعلم الا من طريق التوقيف فيعلم بذلك ان ماقاله على هو بتوقيف من النبى عليه السلام اياه عليه وحينئذ يكون المنسـوخ من الصدقات صدقات قدكانت واجبة ابتداء باسباب من قبل من يجب عليه تقتضى لزوم اخراجها ثم نسخت بالزكاة نحو قوله تعالى (واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه) ونحو ماروى فى قوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) انه منسوخ عند بعضهم بالعشر ونصف العشر فيكون المنسوخ بالزكاة مثل هذه الحقوق الواجبة فى المال من غير ضرورة واما ماذكرنا من الحقوق التى تلزم من نحو الانفاق على ذوى الارحام عند العجز عن التكسب ومايلزم من اطعام المضطر فان هذه فروض لازمة ثابتة غير منسوخة بالزكاة * وصدقة الفطر واجبة عند سائر الفقهاء ولم تنسخ بالزكاة مع ان وجوبهـا ابتداء من قبل الله تعالى غير متعلق بسبب من قبل العبد فهذا يدل على ان الزكاة لم تنسخ صدقة الفطر وقد روى الواقدى عن عبدالله بن عبدالرحمن عن الزهرى عن عروة عن عائشة قالت امر رسـول الله صلى الله عليه وسـلم بزكاة الفطر قبل ان تفرض الزكاة فلما فرضت الزكاة لم يأمرهم ولم ينههم وكانوا يخرجونهـا فهذا الخبر لوصح لم يدل على نسخها لان وجوب الزكاة لاينفى بقـاء وجوب صدقة الفطر وعلى ان الاولى ان فرض الزكاة متقدم على صدقة الفطر لانه لاخلاف بين السلف فى ان حم السجدة مكية وانها من اوائل مانزل من القرآن وفيها وعيد تارك الزكاة عند قوله (وويل للمشركين الذين لايؤتون الزكوة وهم بالآخرة هم كافرون) والامر بصدقة الفطر انما كان بالمدينة فدل ذلك على ان فرض الزكاة متقدم لصدقة الفطر وقدروى عن ابن عمر ومجاهد فى قوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) انها محكمة وانه حق واجب عند القوم غير الزكاة * واما الحقوق التى تجب باسبـاب من قبل العبد نحو الكفارات والنذور فلاخلاف ان الزكاة لم تنسخها * واليتامى المرادون بالآية هم الصغار الفقراء الذين مات آباؤهم * والمساكين مختلف فيه وسنذكر ذلك فى سورة براءة ان شاالله تعالى * وابن السبيل روى عن مجاهد انه المسـافر وعن قتادة انه الضيف والقول الاول اشبه لانه انما سـمى ابن السبيل لانه على الطريق كما قيل للطير الاوز ابن ماء لملازمته له قال ذوالرمة

وردت اعتسافا [١] والثريا كأنها * على قمة الرأس ابن ماء محلق

والسائلين يعني به الطالبين للصدقة قال الله تعالى (وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) * حدثنا عبدالباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان قال حدثنا مصعب بن محمد قال حدثنا يعلى بن ابي يحيى عن فاطمة بنت حسين بن علي رضي الله تعالى عنهم اجمعين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للسائل حق وان جاء على فرس * حدثنا عبدالباقي بن قانع قال حدثنا عبيد بن شريك حدثنا ابوالجماهر قال حدثنا عبدالله بن زيد بن اسلم عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اعطوا السائل وان اتى على فرس والله تعالى اعلم

باب القصاص

قال الله تعالى ﴿كتب عليكم القصاص في القتلى﴾ هذا كلام مكتف بنفسه غير مفتقر الى مابعده ألا ترى انه لواقتصر عليه لكان معناه مفهوماً من لفظه واقتضى ظاهره وجوب القصاص على المؤمنين في جميع القتلى * والقصاص هو أن يفعل به مثل مافعل به من قولك اقتص اثر فلان اذافعل مثل فعله قال الله تعالى (فارتدا على آثارهما قصصاً) وقال تعالى (وقالت لاخته قصيه) اى ابتغى اثره * وقوله (كتب عليكم) معناه فرض عليكم كقوله تعالى (كتب عليكم الصيام) و (كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين) وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات يعني بها المفروضات * فانتظمت الآية ايجاب القصاص على المؤمنين اذا قتلوا لمن قتلوا من سائر المقتولين لعموم لفظ المقتولين والخصوص انما هو في القاتلين لانه لايكون القصاص مكتوباً عليهم الا وهم قاتلون فاقتضى وجوب القصاص على كل قاتل عمداً بحديدة الا ماخصه الدليل سواء كان المقتول عبداً او ذمياً ذكراً اوانثى لشمول لفظ القتلى للجميع * وليس توجيه الخطاب الى المؤمنين بايجاب القصاص عليهم في القتلى بموجب ان يكون القتلى مؤمنين لان علينا اتباع عموم اللفظ مالم تقم دلالة الخصوص وليس في الآية مايوجب خصوص الحكم في بعض القتلى دون بعض * فان قال قائل يدل على خصوص الحكم في القتلى وجهان احدهما في نسق الآية (فمن عفي له من اخيه شئ فاتباع بالمعروف) والكافر لايكون اخاللمسلم فدل على ان الآية خاصة في قتلى المؤمنين والثاني قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى) * قيل له هذا غلط من وجهين احدهما انه اذا كان اول الخطاب قد شمل الجميع فما عطف عليه بلفظ الخصوص لايوجب تخصيص عموم اللفظ وذلك نحو قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) وهو عموم في المطلقة ثلاثا ومادونها ثم عطف قوله تعالى (فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف اوسرحوهن بمعروف) وقوله تعالى (وبعولتهن احق بردهن في ذلك) وهذا حكم خاص في المطلق لما دون الثلاث ولم يوجب ذلك تخصيص عموم اللفظ في ايجاب ثلاثة قروء من العدة

على جيعهن ونظائر هذا كثيرة فى القرآن والوجه الآخر ان يريد الاخوة من طريق النسب لامن جهة الدين كقوله تعالى (والى عاد اخاهم هوداً) * واما قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) فلا يوجب تخصيص عموم اللفظ فى القتلى لانه اذا كان اول الخطاب مكتفيا بنفسه غير مفتقر الى مابعده لم يجز لنا ان نقصره عليه * وقوله (الحر بالحر) انما هو بيان لما تقدم ذكره على وجه التأكيد وذكر الحال التى خرج عليها الكلام وهو ماذكره الشعبى وقتادة انه كان بين حيين من العرب قتال وكان لأحدهما طول على الآخر فقالوا لا نرضى الا ان نقتل بالعبد منا الحر منكم وبالانثى منا الذكر منكم فانزل الله (كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد) مبطلا بذلك ما ارادوه ومؤكداً عليهم فرض القصاص على القاتل دون غيره لانهم كانوا يقتلون غير القاتل فنهاهم الله عن ذلك وهو معنى ماروى عنه عليه السلام انه قال من اعتى الناس على الله يوم القيامة ثلاثة رجل قتل غير قاتله ورجل قتل فى الحرم ورجل اخذ بذحول الجاهلية وايضاً فان قوله تعالى (الحر بالحر والعبد بالعبد) تفسير لبعض ما انتظمه عموم اللفظ ولا يوجب ذلك تخصيص اللفظ ألا ترى ان قول النبى عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وذكره الاصناف الستة لم يوجب ان يكون حكم الربا مقصوراً عليها ولا نفى الربا عما عداها كذلك قوله الحر بالحر لاينفى اعتبار عموم اللفظ فى قوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) * ويدل على ان قوله (الحر بالحر) غير موجب لتخصيص عموم القصاص ولم ينف القصاص عن غير المذكور اتفاق الجميع على قتل العبد بالحر والانثى بالذكر فثبت بذلك ان تخصيص الحر بالحر لم ينف موجب حكم اللفظ فى جميع القتلى * فان قال قائل كيف يكون القصاص مفروضاً والولى مخير بين العفو وبين القصاص * قيل له لم يجعله مفروضاً على الولى وانما جعله مفروضاً على القاتل للولى بقوله تعالى (كتب عليكم القصاص فى القتلى) وليس القصاص على الولى وانما هو حق له وهذا لاينفى وجوبه على القاتل وان كان الذى له القصاص مخيراً فيه * وهذه الآية تدل على قتل الحر بالعبد والمسلم بالذمى والرجل بالمرأة لما بينا من اقتضاء اول الخطاب ايجاب عموم القصاص فى سائر القتلى وان تخصيصه الحر بالحر ومن ذكر معه لايوجب الاقتصار بحكم القصاص عليه دون اعتبار عموم ابتداء الخطاب فى ايجاب القصاص * ونظيرها من الآى فى ايجاب القصاص عاماً قوله تعالى (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطانا) فانتظم ذلك جميع المقتولين ظلماً وجعل لاوليائهم سلطانا وهو القود لاتفاق الجميع على ان القود مراد بذلك فى الحر المسلم اذا قتل حراً مسلماً فكان بمنزلة قوله تعالى فقد جعلنا لوليه قوداً لان ما حصل الاتفاق عليه من معنى الآية مراد فكأنه منصوص عليه فيها فلفظ السلطان وان كان مجملاً فقد عرف معنى مراده من طريق الاتفاق وقوله (ومن قتل مظلوماً) هو عموم يصح اعتباره على حسب ظاهره ومقتضى لفظه * ونظيرها ايضا من الآى قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) فاخبر ان ذلك كان مكتوباً على بنى اسرائيل وهو عموم

فی ایجاب القصاص فی سائر المقتولین وقد احتج ابویوسف بذلك فی قتل الحر بالعبد وهذا یدل علی ان من مذهبه ان شریعة من کان قبلنا من الانبیاء ثابتة علینا مالم یثبت نسخها علی لسان الرسول صلی الله علیه وسلم ولانجد فی القرآن ولا فی السنة ما یوجب نسخ ذلك فوجب ان یکون حکمه ثابتاً علینا علی حسب ما اقتضاه ظاهر لفظه من ایجاب القصاص فی سائر الانفس * ونظیره ایضاً قوله تعالی (فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم) لان من قتل ولیه یکون معتدی علیه وذلك عموم فی سائر القتلی * وکذلك قوله (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) یقتضی عمومه وجوب القصاص فی الحر والعبد والذکر والانثی والمسلم والذمی * مسئلة فی قتل الحر بالعبد * قال ابوبکر وقد اختلف الفقهاء فی القصاص بین الاحرار والعبید * فقال ابوحنیفة وابویوسف ومحمد وزفر رضی الله عنهم لاقصاص بین الاحرار والعبید الا فی الانفس ویقتل الحر بالعبد والعبد بالحر * وقال ابن ابی لیلی القصاص واجب بینهم فی جمیع الجراحات التی نستطیع فیها القصاص * وقال ابن وهب عن مالك لیس بین الحر والعبد قود فی شئ من الجراح والعبد یقتل بالحر ولا یقتل الحر بالعبد * وقال اللیث بن سعد اذا کان العبد هو الجانی اقتص منه ولایقتص من الحر للعبد وقال اذا قتل العبد الحر فلولی المقتول ان یأخذ بها نفس العبد القاتل فیکون له واذا جنی علی الحر فیما دون النفس فللمجروح القصاص ان ساء * وقال الشافعی من جری علیه القصاص فی النفس جری علیه فی الجراح ولا یقتل الحر بالعبد ولا یقتص له منه فیما دون النفس * وجه دلالة الآیة فی وجوب القصاص بین الاحرار والعبید فی النفس ان الآیة مقصورة الحکم علی ذکر القتلی ولیس فیها ذکر لما دون النفس من الجراح وسائر ما ذکرنا من عموم آی القرآن فی بیان القتلی والعقوبة والاعتداء یقتضی قتل الحر بالعبد ومن حیث اتفق الجمیع علی قتل العبد بالحر وجب قتل الحر بالعبد لان العبد قد ثبت انه مراد بالآیة والآیة لم یفرق مقتضاها بین العبد المقتول والقاتل فهی عموم فیهما جمیعاً * ویدل ایضاً علی ذلك قوله تعالی (ولکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب) فاخبر انه اوجب القصاص لان فیه حیاة لنا وذلك خطاب شامل للحر والعبد لان صفة اولی الالباب تشملهم جمیعاً فاذا کانت العلة موجودة فی الجمیع لم یجز الاقتصار بحکمها علی بعض من هی موجودة فیه دون غیره * ویدل علیه من جهة السنة قول النبی صلی الله علیه وسلم المسلمون تتکافأ دماؤهم وهو عام فی العبید والاحرار فلا یخص منه شئ الا بدلالة * ویدل علیه من وجه آخر وهو اتفاق الجمیع علی ان العبد اذا کان هو القاتل فهو مراد به کذلك اذا کان مقتولاً لانه لم یفرق بینه اذا کان قاتلاً او مقتولا * فان قیل لما قال فی سیاق الحدیث ویسعی بذمتهم ادناهم وهو العبد یدل علی انه لم یرده باول الخطاب * قیل له هذا غلط من قبل انه لاخلاف ان العبد اذا کان قاتلاً فهو مراد ولم یمنع قوله ویسعی بذمتهم ادناهم ان یکون مراداً اذا کان قاتلاً کذلك لایمنع ارادته اذا کان مقتولاً علی ان قوله ویسعی

بذمتهم ادناهم ليس فيه تخصيص العبد من غيره وانما المراد ادناهم عدداً هو كقوله واحد منهم فلا تعلق لذلك فى ايجاب اقتصار حكم اول اللفظ على الحر دون العبد وعلى انه لوقال ويسعى بذمتهم عبدهم لم يوجب تخصيص حكمه فى مكافأة دمه لدم الحر لان ذلك حكم آخر استأنف له ذكراً وخص به العبد ليدل على ان غير العبد اولى بالسعى بذمتهم فاذا كان تخصيص العبد بالذكر فى هذا الحكم لم يوجب انيكون مخصوصاً به دون الآخر فلأن لا يوجب تخصيص حكم القصاص اولى * فان قيل قوله المسلمون تتكافأ دماؤهم يقتضى التماثل فى الدماء وليس العبد مثلا للحر * قيل له قد جعله النبى عليه السلام مثلا له فى الدم اذ علق حكم التكافؤ منهم بالاسلام ومن قال ليس بمكاف له فهو خارج على حكم النبى عليه السلام مخالف بغير دلالة ويدل عليه ايضاً ماحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان عن الاعمش عن عبدالله بن مرة عن عبدالله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لايحل دم رجل مسلم يشهد ان لااله الا الله وانى رسول الله الا فى احدى ثلاث التارك للاسلام المفارق للجماعة والثيب الزانى والنفس بالنفس فلم يفرق بين الحر والعبد واوجب القصاص فى النفس بالنفس وذلك موافق لما حكى الله مما كتبه على بنى اسرائيل فحوى هذا الخبر معنيين احدهما ان ماكان على بنى اسرائيل من ذلك فحكمه باق علينا والثانى انه مكتف بنفسه فى ايجاب القصاص عاماً فى سائر النفوس * ويدل عليه ايضاً من جهة السنة ماحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا موسى بن زكريا التسترى قال حدثنا سهل بن عثمان العسكرى ابومعاوية عن اسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العمد قود الا ان يعفو ولى المقتول فقد دل هذا الخبر على معنيين احدهما ايجاب القود فى كل عمد واوجب ذلك القود على قاتل العبد والثانى نفى به وجوب المال لانه لو وجب المال مع القود على وجه التخيير لما اقتصر على ذكر القود دونه * ويدل ايضاً عليه من جهة النظر ان العبد محقون الدم حقناً لا يرفعه مضى الوقت وليس بولد للقاتل ولا ملك له فاشبه الحر الاجنبى فوجب القصاص بينهما كما يجب على العبد اذا قتل حراً بهذه العلة كذلك اذا قتله الحر لوجود العلة فيه * وايضا فمن منع ان يقاد الحر بالعبد فانما منعه لنقصان الرق الذى فيه ولا اعتبار بالمساواة فى الانفس وانما يعتبر ذلك فيما دونها والدليل على ذلك ان عشرة لو قتلوا واحداً قتلوا به ولم تعتبر المساواة وكذلك لو ان رجلاً صحيح الجسم سليم الاعضاء قتل رجلاً مفلوجا مريضا مدنفا مقطوع الاعضاء قتل به وكذلك الرجل يقتل بالمرأة مع نقصان عقلها ودينها وديتها ناقصة عن دية الرجل * فثبت بذلك ان لا اعتبار بالمساواة فى ايجاب القصاص فى الانفس وان الكامل يقاد منه للناقص وليس ذلك حكم ما دون النفس لانهم لايختلفون انه لاتؤخذ اليد الصحيحة بالشلاء وتؤخذ النفس الصحيحة بالسقيمة * وروى الليث عن الحكم ان عليا وابن مسعود قالا من قتل عبداً عمداً فهو قود

قوله (لنقصان الرق) اضافة النقصان الى الرق بيانية اى النقصان الذى هو الرق (لمصححه)

باب قتل المولى لعبده

وقد اختلف فى قتل المولى لعبده فقال قائلون وهم شواذ يقتل به وقال عامة الفقهاء لا يقتل به * فمن قتله احتج بظاهر قوله تعالى (كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر) على نحو ما احتججنا به فى قتل الحر بالحر وقوله (النفس بالنفس) وقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه) وقوله عليه السلام المسلمون تتكافأ دماؤهم وقد روى حديث عن سمرة بن جندب عن النبى عليه السلام انه قال من قتل عبده قتلناه ومن جدع عبده جدعناه * اما ظاهر الآى فلا حجة لهم فيها لان الله تعالى انما جعل القصاص فيها للمولى بقوله تعالى (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطانا) وولى العبد هو مولاه فى حياته وبعد وفاته لان العبد لا يملك شيأ ومايملكه فهو لمولاه لا من جهة الميراث لكن من جهة الملك فاذا كان هو الولى لم يثبت له القصاص على نفسه وليس هو بمنزلة من قتل وارثه فيجب عليه القصاص ولا يرثه لان ما يحصل للوارث انما ينتقل عن ملك المورث اليه والقاتل لا يرث فوجب عليه القصاص لغيره والعبد لا يملك شيأ فينتقل الى مولاه ألا ترى انه لو قتل ابن العبد لم يثبت له القصاص على قاتله لانه لا يملك فكذلك لا يثبت له القصاص على غيره ومتى وجب له القود على قاتله فانما يستحقه مولاه دونه فلم يجز من اجل ذلك ايجاب القصاص على مولاه بقتله اياه * ويدل على ان العبد لا يثبت له ذلك قوله تعالى (ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شئ) فنفى بذلك ملك العبد نفيا عاما عن كل شئ فلم يجز ان يثبت له بذلك على احد شئ واذا لم يجز ان يثبت له ذلك لأجل انه ملك لغيره والمولى اذا استحق مايجب له فلا يجب له القود على نفسه وليس العبد فى هذا كالحر لان الحر يثبت له القصاص ثم من جهته ينتقل الى وارثه ولذلك يستحقونه بينهم على قدر مواريثهم فمن حرم ميراثه بالقتل لم يرثه القود فكان القود لمن يرثه * فان قيل ليس دم العبد فى هذا الوجه كماله لان المولى لا يملك قتله ولا الاقرار عليه بالقتل فهو بمنزلة الاجنبى فيه * قيل له ان كان المولى لا يملك قتله ولا الاقرار عليه به ولكنه وليه وهو المستحق للقصاص على قاتله اذا كان اجنبياً من حيث كان مالكا لرقبته لا من جهة الميراث الا ترى انه المستحق للقود على قاتله دون اقربائه فدل ذلك على انه يملك القود به كما يملك رقبته فاذا كان هو القاتل لم يجز ان يستحق القود غيره عليه فاستحال من اجل ذلك وجوب القود له على نفسه * وايضاً فقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه) لا يجوز ان يكون خطاباً للمولى اذا كان هو المعتدى بقتل عبده لانه وان كان معتديا على نفسه بقتل عبده واتلاف ملكه فغير جائز خطابه باستيفاء القود من نفسه وغير جائز ان يكون غيره مخاطباً باستيفاء القود منه لانه غير معتد عليه والله تعالى انما اوجب الحق لمن اعتدى عليه دون غيره * فان قال قائل يقيد الامام منه كما يقيد ممن قتل رجلا لا وارث له * قيل له انما يقوم الامام بما ثبت من القود لكافة المسلمين اذا كانوا مستحقين لميراثه والعبد لا يورث

فيثبت الحق فى الاقتصاص من قاتله لكافة المسلمين ولاجائز ان يثبت ذلك للامام ألا ترى انه لوقتل العبد خطأ كان المولى هوالمستحق لقيمته على قاتله دون سائر المسلمين ودون الامام وان الحر الذى لاوارث له لو قتل خطأ كانت ديته لبيت المال فكذلك القود لو ثبت على المولى لما استحقه الامام ولكان المولى هوالذى يستحقه ويستحيل ثبوت ذلك له على نفسه فبطل * واما الحديث الذى روى فيه فهو معارض بضده وهو ماحدثنا ابن قانع قال حدثنا المقبرى قال حدثنا خالد بن يزيد بن صفوان النوفلى قال حدثنا ضمرة بن ربيعة عن ابن عباس وعن الاوزاعى عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا قتل عبده متعمداً فجلده النبى صلى الله عليه وسلم ونفاه سنة ومحاسهمه من المسلمين ولم يقده به فنفى هذا الخبر ظاهر ما اثبته خبر سمرة بن جندب الذى احتجوا به مع موافقته لما ذكرنا من ظاهر الآى ومعانيها من ايجاب الله تعالى القود للمولى ومن نفيه لملك العبد بقوله (لايقدرعلى شئ) * ولو انفرد خبرسمرة عن معارضة الخبر الذى قدمناه لماجاز القطع به لاحتماله لغير ظاهره وهو انه جائز ان يكون رجل اعتق عبده ثم قتله أوجدعه او لم يقدم على ذلك ولكنه هدده به فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فقال من قتل عبده قتلناه يعنى عبده المعتق الذى كان عبده وهذا الاطلاق سائغ فى اللغة والعادة فقد قال النبى عليه السلام لبلال حين اذن قبل طلوع الفجر الا ان العبدنام وقدكان حرا فى ذلك الوقت وقال على عليه السلام ادعوا لى هذا العبد الابظر يعنى شريحا حين قضى فى ابنى عم احدهما اخ لام بان الميراث للاخ من الام لانه كان قدجرى عليه رق فى الجاهلية فسماه بذلك وقال تعالى (وآتوا اليتامى اموالهم) والمراد الذين كانوا يتامى وقال عليه السلام تستأمر اليتيمة فى نفسها يعنى التى كانت يتيمة ولا يمتنع ان يكون مرادالنبى صلى الله عليه وسلم بقوله من قتل عبده قتلناه ما وصفناه فيمن كان عبدا فاعتق وزال بهذا توهم متوهم لوظن ان مولى النعمة لايقاد بمولاه الاسفل كالايقاد والد بولده وقدكان جائزاً ان يسبق الى ظن [illegible] انه لايقاد به لانه عليه السلام قدجعل حق مولى النعمة كحق الوالد والدليل عليه قوله [illegible] لام يجزى ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فجعل عتقه لابيه كفاء [illegible] مساويا ليده عنده ونعمته لديه والله اعلم

قوله (الابظر) هوالذى فى شفته العليا طول مع نتوء (المصحح)

باب القصاص بين الرجال والنساء

قال الله تعالى (كتب عليكم القصاص فى القتلى) وقال (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطانا) فظاهر ماذكر من ظواهر الآى الموجبة للقصاص فى الانفس بين العبد والاحرار موجب للقصاص بين الرجال والنساء فيها وقد اختلف الفقهاء فى ذلك * فقال ابوحنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة لاقصاص بين الرجال والنساء الافى الانفس وروى عن ابن شبرمة رواية اخرى أن بينهم قصاصاً فيما دون النفس وقال ابن ابى ليلى

ومالك والثورى والليث والاوزاعى والشافعى القصاص واقع فيما بين الرجال والنساء فى الانفس وما دونها الا ان الليث قال اذا جنى الرجل على امرأته عقلها ولم يقتص منه وقال عثمان البتى اذا قتلت امرأة رجلا قتلت به واخذ من مالها نصف الدية وكذلك ان اصابته بجراحة قال وان كان هو الذى قتلها اوجرحها فعليه القود ولا يرد عليه شئ * وقد روى عن السلف اختلاف فى ذلك فروى قتادة عن سعيد بن المسيب ان عمر قتل نفرا من اهل صنعاء بامرأة اقادهم بها وروى عن عطاء والشعبى ومحمد بن سيرين انه يقتل بها واختلف عن على عليه السلام فيها فروى ليث عن الحكم عن على وعبدالله قالا اذا قتل الرجل المرأة متعمدا فهو بها قود وروى عن عطاء والشعبى والحسن البصرى ان عليا قال ان شاؤا قتلوه وادوا نصف الدية وان شاؤا اخذوا نصف دية الرجل وروى اشعث عن الحسن فى امرأة قتلت رجلاً عمدا قال تقتل وترد نصف الدية * قال ابوبكر ماروى عن على من القولين فى ذلك مرسل لان احدا من رواته لم يسمع من على شيأ ولو ثبتت الروايتان كان سبيلهما ان تتعارضا وتسقطا فكأنه لم يرو عنه فى ذلك شئ وعلى ان رواية الحكم فى ايجاب القود دون المال اولى لموافقتها لظاهر الكتاب وهو قوله تعالى (كتب عليكم القصاص فى القتلى) * وسائر الآى الموجبة للقود ليس فى شئ منها ذكر الدية وهو غير جائز ان يزيد فى النص الا بنص مثله لان الزيادة فى النص توجب النسخ * حدثنا ابن قانع قال حدثنا ابراهيم بن عبدالله قال حدثنا محمد بن عبدالله الانصارى قال حدثنا حميد عن انس بن مالك ان الربيع بنت النضر لطمت جارية فكسرت ثنيتها فعرض عليهم الارش فابوا فأتوا النبى صلى الله عليه وسلم فأمرهم بالقصاص فجاء اخوها انس ابن النضر فقال يارسول الله تكسر سن الربيع لا والذى بعثك بالحق فقال يا انس كتاب الله القصاص فعفا القوم فقال عليه السلام ان من عباد الله من لو اقسم على الله لابره فاخبر عليه السلام ان الذى فى كتاب الله القصاص دون المال فلا جائز اثبات المال مع القصاص ومن جهة اخرى انه اذا لم يجب القصاص بنفس القتل فغير جائز ايجابه مع اعطاء المال لان المال حينئذ يصير بدلا من النفس وغير جائز قتل النفس بالمال ألا ترى ان من رضى ان يقتل ويعطى مالاً يكون لوارثه لم يصح ذلك ولم يجز ان يستحق النفس بالمال فبطل ان يكون القصاص موقوفا على اعطاء المال * واما مذهب الحسن وقول عثمان البتى فى ان المرأة اذا كانت القاتلة قتلت واخذ من مالها نصف الدية فقول يرده ظاهر الآى الموجبة للقصاص ويوجب زيادة حكم غير مذكور فيها * وقد روى قتادة عن انس ان يهوديا قتل جارية وعليها اوضاح لها فأتى به النبى صلى الله عليه وسلم فقتله بها وروى الزهرى عن ابى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الرجل يقتل بالمرأة وايضاً قد ثبت عن عمر بن الخطاب قتل جماعة رجال بالمرأة الواحدة من غير خلاف ظهر من احد من نظرائه مع استفاضة ذلك وشهرته عنه ومثله يكون اجماعاً * ومما يدل على قتل الرجل بها من غير بدل مال ماقدمنا من سقوط اعتبار المساواة بين الصحيحة والسقيمة وقتل

العاقل بالمجنون والرجل بالصبي وهذا يدل على سقوط اعتبار المساواة في النفوس واما مادون النفس فان اعتبار المساواة واجب فيه والدليل عليه اتفاق الجميع على امتناع اخذ اليد الصحيحة بالشلاء وكذلك لم يوجب اصحابنا القصاص بين الرجال والنساء فيما دون النفس وكذلك بين العبيد والاحرار لان مادون النفس من اعضائها غير متساوية * فان قال قائل هلا قطعت يد العبد ويد المرأة بيد الرجل كما قطعت اليد الشلاء بالصحيحة * قيل له انما سقط القصاص في هذا الموضع لاختلاف احكامهما لامن جهة النقص فصار كاليسرى لاتؤخذ باليمنى واوجب اصحابنا القصاص بين النساء فيما دون النفس لتساوى اعضائهما من غير اختلاف في احكامهما ولم يوجبوا القصاص فيما بين العبيد فيما دون النفس لان تساويهما انما يعلم من طريق التقويم وغالب الظن كالاقطع اليد من نصف الساعد لان الوصول الى علمه من طريق الاجتهاد وعندهم ان اعضاء العبد حكمها حكم الاموال في جميع الوجوه فلا يلزم العاقلة منها شئ وانما يلزم الجاني في ماله وليس كذلك النفس لانها تلزم العاقلة في الخطأ وتجب فيها الكفارة ففارق الجنايات على الاموال والله اعلم

باب قتل المؤمن بالكافر

قال ابوحنيفة وابويوسف ومحمد وزفر وابن ابي ليلى وعثمان البتي يقتل المسلم بالذمي وقال ابن شبرمة والثورى والاوزاعي والشافعي لايقتل وقال مالك والليث بن سعد ان قتله غيلة قتل به والا لم يقتل * قال ابوبكر سائر ما قدمنا من ظواهر الآى يوجب قتل المسلم بالذمي على ما بينا اذلم يفرق شئ منها بين المسلم والذمي وقوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) عام في الكل وكذلك قوله تعالى (الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى) * وقوله في سياق الآية (فمن عفي له من اخيه شئ) لا دلالة فيه على خصوص اول الآية في المسلمين دون الكفار لاحتمال الاخوة من جهة النسب ولان عطف بعض ماانتظمه لفظ العموم عليه بحكم مخصوص لايدل على تخصيص حكم الجملة على ما بيناه فيما سلف عند ذكرنا حكم الآية وكذلك قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) يقتضى عمومه قتل المؤمن بالكافر لان شريعة من قبلنا من الانبياء ثابتة في حقنا مالم ينسخها الله تعالى على لسان رسوله عليه السلام وتصير حينئذ شريعة للنبي عليه السلام قال الله تعالى (اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) * ويدل على ان مافي هذه الآية وهو قوله (النفس بالنفس) الى آخرها هو شريعة لنبينا عليه السلام قوله عليه السلام في ايجابه القصاص في السن في حديث انس الذي قدمنا حين قال انس بن النضر لاتكسر ثنية الربيع كتاب الله القصاص وليس في كتاب الله السن بالسن الا في هذه الآية فابان النبي عليه السلام عن موجب حكم الآية علينا ولولم تلزمنا شريعة من قبلنا من الانبياء بنفس ورودها لكان قوله كافياً في بيان موجب حكم هذه الآية وانها قد اقتضت من حكمها علينا مثل ما كان على بني اسرائيل فقد دل قول النبي عليه السلام

هذا على معنيين احدهما لزوم حكم الآية لنا وثبوته علينا والثانى اخباره ان ظاهر الكتاب قد الزمنا هذا الحكم قبل اخبار النبي عليه السلام بذلك فدل ذلك على ماحكاه الله فى كتابه مماشرعه لغيره من الانبياء فحكمه ثابت مالم ينسخ واذا ثبت ماوصفنا وليس فى الآية فرق بين المسلم والكافر وجب اجراء حكمها عليهما ، ويدل عليه قوله عزوجل (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً) وقد ثبت بالاتفاق ان السلطان المذكور فى هذا الموضع قد انتظم القود وليس فيها تخصيص مسلم من كافر فهو عليهما * ومن جهة السنة ماروى عن الاوزاعى عن يحيي بن ابى كثير عن سلمة عن ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب يوم فتح مكة فقال ألا ومن قتل قتيلا فوليه بخير النظرين بين ان يقتص او يأخذ الدية وروى ابوسعيد المقبرى عن ابى شريح الكعبي عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله وحديث عثمان وابن مسعود وعائشة عن النبي عليه السلام لايحل دم امرئ مسلم الاباحدى ثلاث زناً بعد احصان وكفر بعد ايمان وقتل نفس بغير نفس وحديث ابن عباس ان النبي عليه السلام قال العمد قود وهذه الاخبار يقتضى عمومها قتل المسلم بالذمى وروى ربيعة بن ابى عبدالرحمن عن عبدالرحمن بن السلمانى ان النبي عليه السلام اقاد مسلماً بذمى وقال انا احق من وفى بذمته وقد روى الطحاوى عن سليمان بن شعيب قال حدثنا يحيي بن سلام عن محمد بن ابى حميد المدنى عن محمد بن المنكدر عن النبي عليه السلام مثله * وقد روى عن عمر وعلى وعبدالله قتل المسلم بالذمى حدثنا ابن قانع قال حدثنا على بن الهيثم عن عثمان الفزارى قال حدثنا مسعود بن جويرية قال حدثنا عبدالله بن خراش عن واسط عن الحسن بن ميمون عن ابى الجنوب الاسدى قال جاء رجل من اهل الحيرة الى على كرم الله وجهه فقال ياامير المؤمنين رجل من المسلمين قتل ابنى ولى بينة فجاء الشهود فشهدوا وسأل عنهم فزكوا فامر بالمسلم فاقعد واعطى الحيرى سيفاً وقال اخرجوه معه الى الجبانة فليقتله وامكناه من السيف فتباطأ الحيرى فقال له بعض اهله هل لك فى الدية تعيش فيها وتصنع عندنا يداً قال نعم وغمد السيف واقبل الى على فقال لعلهم سبوك وتواعدوك قال لا والله ولكنى اخترت الدية فقال على انت اعلم قال ثم اقبل على على القوم فقال اعطيناهم الذى اعطيناهم لتكون دماؤنا كدمائهم ودياتنا كدياتهم * وحدثنا ابن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا عمرو بن مرزوق قال حدثنا شعبة عن عبدالملك بن ميسرة عن النزال بن سبرة ان رجلاً من المسلمين قتل رجلاً من العباديين فقدم اخوه على عمر بن الخطاب فكتب عمر ان يقتل فجعلوا يقولون ياجبير اقتل فجعل يقول حتى يأتى الغيظ فكتب عمر ان لايقتل ويودى وروى فى غير هذا الحديث ان الكتاب ورد بعد ان قتل وانه انما كتب ان يسأل الصلح على الدية حين كتب اليه انه من فرسان المسلمين * وروى ابوبكر بن ابى شيبة قال حدثنا ابن ادريس عن ليث عن الحكم عن على وعبدالله بن مسعود قالا اذا قتل يهودياً او نصرانياً قتل به * وروى حميد الطويل عن ميمون

قوله (من العباديين) بكسر العين فرقة من النصارى كانوا يسكنون فى الحيرة (لمصححه)

عن مهران ان عمر بن عبدالعزيز امر ان يقتل مسلم بيهودى فقتل * فهؤلاء الثلاثة اعلام الصحابة وقد روى عنهم ذلك وتابعهم عمر بن عبدالعزيز عليه ولانعلم احداً من نظرائهم خلافه * واحتج مانعو قتل المسلم بالذمى بماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم لايقتل مسلم بكافر ولاذ وعهد فى عهده رواه قيس بن عباد وحارثة بن قدامة وابوجحيفة وقيل لعلى هل عندكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد سوى القرآن فقال ماعهدى الا كتاب فى قراب سيفى وفيه المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يدعلى من سواهم ولايقتل مؤمن بكافر ولاذوعهد فى عهده وحديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبى صلى الله عليه وسلم قال يوم فتح مكة لايقتل مؤمن بكافر ولاذوعهد فى عهده وقدروى ابن عمر ايضاً ماحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا ادريس بن عبدالكريم الحداد قال حدثنا محمد بن الصباح حدثنا سليمان بن الحكم حدثنا القاسم بن الوليد عن سنان بن الحارث عن طلحة بن مطرف عن مجاهد عن عبدالله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لايقتل مؤمن بكافر ولاذوعهد فى عهده ولهذا الخبر ضروب من التأويل كلهـا توافق ماقدمنا ذكره من الآى والسنن احدها انه قد ذكر ان ذلك كان فى خطبته يوم فتح مكة وقدكان رجل من خزاعة قتل رجلا من هذيل بذحل [١] الجاهلية فقال عليه السلام الاان كل دم كان فى الجاهلية فهو موضوع تحت قدمى هاتين لايقتل مؤمن بكافر ولاذوعهد فى عهده يعنى والله اعلم بالكافر الذى قتله فى الجاهلية وكان ذلك تفسيراً لقوله كل دم كان فى الجاهلية فهو موضوع تحت قدمى لانه مذكور فى خطاب واحد فى حديث وقدذكر اهل المغازى ان عهد الذمة كان بعد فتح مكة وانه انما كان قبل ذلك بين النبى عليه السـلام وبين المشركين عهود الى مدد لاعلى انهم داخلون فى ذمة الاسـلام وحكمه وكان قوله يوم فتح مكة لايقتل مؤمن بكافر منصرفا الى الكفار المعاهدين اذ لم يكن هناك ذمى ينصرف الكلام اليه ويدل عليه قوله ولا ذوعهد فى عهده كماقال تعالى (فأتموا اليهم عهدهم الى مدتهم) وقال (فسيحوا فى الارض اربعة اشهر) وكان المشركون حينئذ ضربين احدهما اهل الحرب ومن لا عهد بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم والآخر اهل عهد الى مدة ولم يكن هناك اهل ذمة فانصرف الكلام الى الضربين من المشركين ولم يدخل فيه من لم يكن على احد هذين الوصفين وفى فحوى هـذا الخبر ومضمونه مايدل على ان الحكم المذكور فى نفى القصاص مقصور على الحربى المعاهد دون الذمى وذلك انه عطف عليه قوله ولا ذوعهد فى عهده ومعلوم ان قوله ولاذوعهد فى عهـده غير مستقل بنفسه فى ايجاب الفائدة لوانفرد عما قبله فهو اذا مفتقر الى ضمير وضميره ماتقدم ذكره ومعلوم ان الكافر الذى لا يقتل به ذوالعهد المستأمن هوالحربى فثبت ان مراده مقصور على الحربى وغير جائز ان يجعل الضمير ولا يقتل ذوعهـد فى عهده من وجهين احـدهما انه لماكان القتل المبد وبذكره قتلا على وجه القصاص وكان ذلك القتل بعينه سبيله ان يكون مضمراً فى الثانى لم يجزلنا اثبات الضمير قتلا مطلقـا اذ لم يتقدم فى الخطـاب ذكر قتل مطلق غير مقيد بصفة وهو القتـل على

[١] الذحل بالذال المعجمة والحاء المهملة طلب المكافأة بجناية جنيت عليه من قتل اوجرح والذحل العداوة ايضا (لمصححه)

وجه القود فوجب ان يكون هو المنفى بقوله ولا ذوعهد فى عهده فصار تقديره ولا يقتل مؤمن بكافر ولا يقتل ذوعهد فى عهده بالكافر المذكور بدياً ولو اضمرنا قتلا مطلقاً كنا مثبتين لضمير لم يجرله ذكر فى الخطاب وهذا لا يجوز واذا ثبت ذلك وكان الكافر الذى لا يقتل به ذوالعهد هو الكافر الحربى كان قوله لا يقتل مؤمن بكافر بمنزلة قوله لا يقتل مؤمن بكافر حربى فلم يثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم نفى قتل المؤمن بالذمى والوجه الآخر انه معلوم ان ذكر العهد يحظر قتله مادام فى عهده فلو حملنا قوله ولا ذوعهد فى عهده على انه لا يقتل ذوعهد فى عهده لاخلينا اللفظ من الفائدة وحكم كلام النبى صلى الله عليه وسلم حمله على مقتضاه فى الفائدة وغير جائز الغاؤه ولا اسقاط حكمه * فان قال قائل قد روى فى حديث ابى جحيفة عن على عن النبى عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر ولم يذكر العهد وهذا اللفظ ينفى قتل المؤمن بسائر الكفار * قيل هو حديث واحد قد عزاه ابوجحيفة ايضاً الى الصحيفة وكذلك قيس بن عباد وانما حذف بعض الرواة ذكر العهد فأما اصل الحديث فواحد ومع ذلك فلو لم يكن فى الخبر دليل على انه حديث واحد لكان الواجب حملهما على انهما وردا معاً وذلك لانه لم يثبت ان النبى عليه السلام قال ذلك فى وقتين مرة مطلقاً من غير ذكر ذى العهد وتارة مع ذكر ذى العهد وايضا فقد وافقنا الشافعى على ان ذمياً لو قتل ذميا ثم اسلم لم يسقط عنه القود فلو كان الاسلام مانعاً من القصاص ابتداء لمنعه اذا طرئ بعد وجوبه قبل استيفائه الا ترى انه لما لم يجب القصاص للابن على الاب اذا قتله كان ذلك حكمه اذا ورث ابنه القود من غيره فمنع ماعرض من ذلك من استيفائه كما منع ابتداء وجوبه وكذلك لو قتل مرتدا لم يجب القود ولو جرحه وهو مسلم ثم ارتد ثم مات من الجراحة سقط القود فاستوى فيه حكم الابتداء والبقاء فلو لم يجب القتل بديا لما وجب اذا اسلم بعد القتل وايضاً لما كان المعنى فى ايجاب القصاص ما اراد الله تعالى من بقاء حياة الناس بقوله (ولكم فى القصاص حيوة) وكان هذا المعنى موجوداً فى الذمى لان الله تعالى قد اراد بقاءه حين حقن دمه بالذمة وجب ان يكون ذلك موجباً للقصاص بينه وبين المسلم كما يوجبه فى قتل بعضهم بعضا * فان قيل يلزمك على هذا قتل المسلم بالحربى المستأمن لانه محظور الدم * قيل له ليس كذلك بل هو مباح الدم اباحة مؤجلة الا ترى انا لا نتركه فى دار الاسلام ونلحقه بمأمنه والتأجيل لا يزيل عنه حكم الاباحة كالثمن المؤجل لا يخرجه التأجيل عن وجوبه * واحتج ايضاً من منع القصاص بقوله عليه السلام المسلمون تتكافأ دماؤهم قالوا وهذا يمنع كون دم الكافر مكافيا لدم المسلم * وهذا لا دلالة فيه على ما قالوا لان قوله المسلمون تتكافأ دماؤهم لا ينفى مكافاة دماء غير المسلمين وفائدته ظاهرة وهى ايجاب التكافؤ بين الحر والعبد والشريف والوضيع والصحيح والسقيم فهذه كلها فوائد هذا الخبر واحكامه ومن فوائده ايضاً ايجاب القود بين الرجل والمرأة وتكافؤ دمائهما ونفى لأخذ شئ من اولياء المرأة اذا قتلوا القاتل او اعطاء نصف الدية

من مال المرأة مع قتلها اذا كانت هى القاتلة * فاذا كان قوله عليه السلام المسلمون تتكافأ دماؤهم قد افاد هذه المعانى فهو حكم مقصور على المذكور ولا دلالة فيه على نفى التكافى بينهم وبين غيرهم من اهل الذمة ويدل على ذلك انه لم يمنع تكافى دماء الكفار حتى يقاد من بعضهم لبعض اذا كانوا ذمة لنا فكذلك لايمنع تكافى دماء المسلمين واهل الذمة * ومما يدل على قتل المسلم بالذمى اتفاق الجميع على انه يقطع اذا سرقه فوجب ان يقاد منه لان حرمة دمه اعظم من حرمة ماله الا ترى ان العبد لايقطع فى مال مولاه ويقتل به * واحتج الشافعى بانه لاخلاف انه لايقتل بالحربى المستأمن كذلك لايقتل بالذمى وهما فى تحريم القتل سواء وقد بينا وجوه الفرق بينهما * والذى ذكره الشافعى من الاجماع ليس كما ظن لان بشر بن الوليد قد روى عن أبى يوسف ان المسلم يقتل بالحربى المستأمن واما قول مالك والليث فى قتل الغيلة فانهما يريان ذلك حداً لاقوداً والآيات التى فيها ذكر القتل لم تفرق بين قتل الغيلة وغيره وكذلك السنن التى ذكرنا وعمومها يوجب القتل على وجه القصاص لا على وجه الحد فمن خرج عنها بغير دلالة كان محجوجاً والله اعلم

باب قتل الوالد بولده

اختلف الفقهاء فى قتل الوالد بولده فقال عامتهم لايقتل وعليه الدية فى ماله قال بذلك اصحابنا والاوزاعى والشافعى وسووا بين الاب والجد وقال الحسن بن صالح بن حى يقاد الجد بابن الابن وكان يجيز شهادة الجد لابن ابنه ولا يجيز شهادة الاب لابنه وقال عثمان البتى اذا قتل ابنه عمداً قتل به وقال مالك يقتل به وقد حكى عنه انه اذا ذبحه قتل به وان حذفه بالسيف لم يقتل به * والحجة لمن ابى قتله حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يقتل والد بولده وهذا خبر مستفيض مشهور وقد حكم به عمر بن الخطاب بحضرة الصحابة من غير خلاف من واحد منهم عليه فكان بمنزلة قوله لا وصية لوارث ونحوه فى لزوم الحكم به وكان فى حيز المستفيض المتواتر * وقد حدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا ابراهيم بن هاشم بن الحسين قال حدثنا عبدالله بن سنان المروزى قال حدثنا ابراهيم بن رستم عن حماد بن سلمة عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لايقاد الاب بابنه * وحدثنا عبدالباقى قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا خلاد بن يحيى قال حدثنا قيس عن اسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لايقاد الوالد بولده * وروى عن النبى عليه السلام انه قال لرجل انت ومالك لابيك فاضاف نفسه اليه كاضافة ماله واطلاق هذه الاضافة ينفى القود كما ينفى ان يقاد المولى بعبده لاطلاق اضافته اليه بلفظ يقتضى الملك فى الظاهر والاب وان كان غير مالك لابنه فى الحقيقة فان ذلك لايسقط استدلالنا

باطلاق الاضافة لان القود يسقطه الشبهة وصحة هذه الاضافة شبهة فى سقوطه * ويدل عليه ايضاً ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه وقال عليه الصلاة والسلام ان اولادكم من كسبكم فكلوا من كسب اولادكم فسمى ولده كسباً له كما ان عبده كسبه فصار ذلك شبهة فى سقوط القود به * وايضاً فلو قتل عبد ابنه لم يقتل به لانه عليه السلام سماه كسباً له كذلك اذا قتل نفسه * وايضاً قال الله تعالى (ووصينا الانسان بوالديه حملته امه وهناً على وهن وفصاله فى عامين ان اشكرلى ولوالديك الى المصير وان جاهداك على ان تشرك) الآية فامر بمصاحبة الوالدين الكافرين بالمعروف وامره بالشكر لقوله تعالى (ان اشكرلى ولوالديك) وقرن شكرهما بشكره وذلك ينفى جواز قتله اذا قتل ولياً لابنه فكذلك اذا قتل ابنه لان من يستحق القود بقتل الابن انما يثبت له ذلك من جهة الابن المقتول فاذا لم يستحق ذلك المقتول لم يستحق ذلك عنه وكذلك قوله تعالى (اما يبلغن عندك الكبر احدهما اوكلاهما فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا) ولم يخصص حالا دون حال بل امره بذلك امراً مطلقا عاماً فغير جائز ثبوت حق القود له عليه لان قتله له يضاده هذه الامور التى امر الله تعالى لها فى معاملة والده وايضاً نهى النبى صلى الله عليه وسلم حنظلة بن ابى عامر الراهب عن قتل ابيه وكان مشركا محارباً لله ولرسوله وكان مع قريش يقاتل النبى صلى الله عليه وسلم يوم احد فلو جاز للابن قتل ابيه فى حال لكان اولى الاحوال بذلك حال من قاتل النبى عليه السلام وهو مشرك اذ ليس يجوز ان يكون احد اولى باستحقاق العقوبة والذم والقتل ممن هذه حاله فلما نهاه عليه السلام عن قتله فى هذه الحال علمنا انه لا يستحق قتله بحال وكذلك قال اصحابنا انه لو قذفه لم يحد له ولو قطع يده لم يقتص منه ولوكان عليه دين له لم يحبس به لان ذلك كله يضاد موجب الآى التى ذكرنا * ومن الفقهاء من يجعل مال الابن لابيه فى الحقيقة كما يجعل مال العبد ومتى اخذ منه لم يحكم برده عليه * فلو لم يكن فى سقوط القود به الا اختلاف الفقهاء فى حكم ماله على ما وصفنا لكان كافياً فى كونه شبهة فى سقوط القود به وجميع ما ذكرنا من هذه الدلائل يخص آى القصاص ويدل على ان الوالد غير مراد بها والله اعلم

باب الرجلين يشتركان فى قتل رجل

قال الله تعالى ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾ وقال تعالى (ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة) ولا خلاف ان هذا الوعيد لاحق بمن شارك غيره فى القتل وان عشرة لو قتلوا رجلا عمدا لكان كل واحد منهم داخلا فى الوعيد قاتلا للنفس المؤمنة وكذلك لو قتل عشرة رجلا خطأً كان كل واحد منهم قاتلا فى الحكم للنفس يلزمه من الكفارة ما يلزم المنفرد بالقتل ولا خلاف ان ما دون النفس لا يجب فيه كفارة فيثبت ان كل واحد

فى حكم من اتلف جميع النفس وقال تعالى (من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انه من قتل نفساً بغير نفس او فساد فى الارض فكأنما قتل الناس جميعاً) فالجماعة اذا اجتمعت على قتل رجل فكل واحد فى حكم القاتل للنفس ولذلك قتلوا به جميعاً واذا كان كذلك فلو قتل اثنان رجلا احدهما عمداً والآخر خطأً او احدهما مجنون والآخر عاقل فمعلوم ان المخطئ فى حكم آخذ جميع النفس فيثبت لجميعهما حكم الخطأ فانتفى منهما حكم العمد اذ غير جائز ثبوت حكم الخطأ للجميع وحكم العمد للجميع وكذلك المجنون والعاقل والصبي والبالغ ألا ترى انه اذا ثبت حكم الخطأ للجميع وجبت الدية كاملة واذا ثبت حكم العمد للجميع وجب القود فيه ولا خلاف بين الفقهاء فى امتناع وجوب دية كاملة فى النفس ووجوب القود مع ذلك على جهة استيفائهما جميعاً فوجب بذلك انه متى وجب للنفس المتلفة على وجه الشركة شئ من الدية ان لا يثبت معه قود على احد لان وجوب القود يوجب ثبوت حكم العمد فى الجميع وثبوت حكم العمد فى الجميع ينفى وجوب الارش لشئ منها * وقد اختلف الفقهاء فى الصبي والبالغ والمجنون والعاقل والعامد والمخطئ يقتلان رجلا فقال ابوحنيفة وصاحباه لاقصاص على واحد منهما وكذلك لوكان احدهما ابا المقتول فعلى الاب والعاقل نصف الدية فى ماله والمخطئ والمجنون والصبي على عاقلته وهو قول الحسن بن صالح وقال مالك اذا اشترك الصبي والبالغ فى قتل رجل قتل الرجل وعلى عاقلة الصبي نصف الدية وقال الاوزاعى على عاقلتهما الدية وقال الشافعى اذا قتل رجل مع صبي رجلاً فعلى الصبي العامد نصف الدية فى ماله وكذلك الحر والعبد اذا قتلا عبدا والمسلم والنصرانى اذا قتلا نصرانيا قال وان شركه قاتل خطأً فعلى العامد نصف الدية فى ماله وجناية المخطئ على عاقلته * قال ابوبكر اصل اصحابنا فى ذلك انه متى اشترك اثنان فى قتل رجل واحدهما لايجب عليه القود فلاقود على الآخر وماقدمناه من دلائل الآى التى ذكرنا يمنع وجوب القود على احدهما عمدا ويجب المال على الآخر لحصول حكم الخطأ للنفس المتلفة ولاجائز ان يكون خطأً وعمداً موجباً للمال والقود فى حال واحدة وهى نفس واحدة لاتتبعض ألا ترى انه غير جائز ان يكون بعضها متلفاً وبعضها حياً لان ذلك يوجب أن يكون الانسان حياً ميتا فى حال واحدة فلما امتنع ذلك ثبت ان كل واحد من القاتلين فى حكم المتلف لجميعها فوجب بذلك قسطها من الدية على من لايجب عليه القود فيصير حينئذ محكوماً للجميع بحكم الخطأ فلا جائز مع ذلك ان يحكم لها بحكم العمد لانه لوجاز ذلك لوجب أن يكون فيهما جميع الدية ويشبه من هذا الوجه ايضاً الواطئ لجارية بينه وبين غيره فى سقوط الحد عنه لان فعله لم يتبعض فى نصيبه دون نصيب شريكه فلما لم يجب عليه الحد فى نصيبه منع ذلك من وجوبه فى نصيب شريكه لعدم التبعيض فيه وعلى هذا قال اصحابنا فى رجلين سرقا من ابن احدهما انه لاقطع على واحد منهما لمشاركته فى انتهاك الحرز من لايستحق القطع * فان قال قائل ان تعلق حكم العمد

على العامد والصحيح والبالغ موجب عليه القود بقضية استدلالك بالآى التى تلوت اذا كان قاتلا لجميع النفس متلفاً لجميع الحياة ولذلك استحق الوعيد فى حال الاشتراك والانفراد وكذلك الجماعة العامدون لقتل رجل اوجب على كل واحد منهم القود اذ كان فى حكم من اتلف الجميع منفردا به وهذا يوجب قتل العاقل منهما وكذلك الصبى والبالغ وان لا يسقط بمشاركة من لا قود عليه * قيل له هذا غير واجب من قبل انه لا خلاف ان المشارك الذى لا قود عليه يلزمه قسطه من الدية ولما وجب فيه الارش انتفى عنه حكم العمد فى الجميع لما ذكرنا من امتناع تبعيضها فى حال الاتلاف فصار الجميع فى حكم الخطأ ومالا قود فيه ولما كان الواجب على الشريك الذى لم يستحق عليه القود قسطه من الدية دون جميعها ثبت أن الجميع قد صار فى حكم الخطأ لولا ذلك لوجب جميع الدية الاترى انهم لوكانوا جميعاً ممن يجب عليهم القود لاقدنا منهم جميعاً وكان كل واحد منهم فى حكم القاتل منفرداً به فلما وجب على المشارك الذى لا قود عليه قسطه من الدية دل ذلك على سقوط القود وان النفس قد صارت فى حكم الخطأ فلذلك انقسمت الدية على عددهم ومن حيث وافقنا الشافعى فى قاتلى العمد والخطا ان لا قود على العامد منهما لزمه مثل ذلك فى العاقل والمجنون والصبى والبالغ لمشاركته فى القتل من لا قود عليه فيه وايضاً فوجدنا فى الاصول امتناع وجوب المال والقود فى شخص واحد الاترى انه لوكان القاتل واحداً فوجب المال انتفى وجوب القصاص وكذلك الوطئ اذا وجب به المهر سقط الحد وكذلك السرقة اذا وجب بها الضمان سقط القطع عندنا لان المال لا يجب فى هذه المواضع الا مع وجود الشبهة المسقطة للقود والحد فلما وجب المال فى مسئلتنا بالاتفاق انتفى به وجوب القصاص ومما يدل على ان سقوط القود فيما وصفنا اولى من ايجابه ان القود قد يتحول مالا بعد ثبوته والمال لا يتحول قوداً بوجه فكان مالا ينفسخ الى غيره اولى بالاثبات مما ينفسخ بعد ثبوته الى الآخر وكان سقوط القود عن احدهما مسقطاله عن الآخر * فان قيل فانتم تقولون فى العامدين اذا قتلا رجلا ثم عفا الولى عن احدهما ان الآخر يقتل فكذلك يجب أن تقولوا فى هذه المسئلة * قيل له هذا سؤال ساقط على اصل الشافعى لانه يلزمه ان يقيد من العامد اذا شاركه المخطئ اذا كانت الشركة لا حظ لها فى نفى القود عمن يجب عليه ذلك لو انفرد وان كان سقوط القود عن احد قاتلى العمد بالعفو لا يسقط عن الآخر فلما لم يلزمه ذلك فى المخطئ والعامد لم يلزمنا فى الصبى والبالغ والمجنون والعاقل والسؤال ساقط للآخرين ايضا من قبل ان هذا كلام فى الاستيفاء والاستيفاء لا يجب على وجه الشركة اذ له ان يقتل احدهما قبل الآخر وله ان يقتل من وجده منهما دون من لم يجد وايضا مسئلتنا فى الوجوب ابتداء اذا وقع القتل على وجه الشركة فيستحيل حينئذ ان يكون كل واحد منهما قد صار فى الحكم كتاف دون الآخر واستحال انفراد احدهما بالحكم دون شريكه وايضاً فالوجوب حكم غير الاستيفاء فغير جائز الزام الاستيفاء عليه اذ غير جائز اعتبار حال الاستيفاء بحال الوجوب الاترى انه يجوز ان يكون فى حال الاستيفاء تائبا وليالله عز وجل وغير جائز ان يكون فى حال

القتل الموجب للقود ولياالله تعالى وجائز ان يتوب الزانى فيكون حق استيفاء الحد باقياً عليه وغير جائز وجوب الحد وهو على هذه الصفة فمن اعتبر حال الوجوب بحال الاستيفاء فهو مغفل للواجب عليه وايضاً فانه متى عفا عن احدهما سقط حكم قتله فصار الباقى فى حكم المنفرد بقتله فلزمه القود ولم يسقط عنه بسقوطه عن الآخر واما المجنون ومن لم يجب عليه القود فحكم فعله ثابت على وجه الخطأ وذلك موجب لحظر دم من شاركه اذ كان حكمه حكمه لاشتراكهما فيه * واذا ثبت بما قدمنا من دلائل الكتاب والنظر سقوط القود عمن شاركه من لا يجب عليه القود جاز ان يخص بهما موجب حكم الآى المذكور فيها القصاص من قوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) وقوله (الحر بالحر) وقوله (ومن قتل مظلوماً) و(النفس بالنفس) وماجرى مجرى ذلك من عموم السنن الموجبة للقصاص ولان جميع ذلك عام قد اريد به الخصوص بالاتفاق وماكان هذا سبيله فجائز تخصيصه بدلائل النظر والله الموفق * وذكر المزنى ان الشافعى احتج على محمد فى منعه ايجاب القود على العامد اذا شاركه صبى أو مجنون فقال ان كنت رفعت عنه القتل لان القلم مرفوع عنهما وان عمدهما خطأ فهلا اقدت من الاجنبى اذا قتل عمدا مع الاب لان القلم عن الاب ليس بمرفوع وهذا ترك لاصله قال المزنى قد شرك الشافعى محمدا فيما انكر عليه فى هذه المسئلة لان رفع القصاص عن المخطئ والمجنون واحد وكذلك حكم من شركهم فى العمد واحد * قال ابوبكر ماذكره المزنى عن الشافعى الزام فى غير موضعه لانه الزمه عكس المعنى وانما الذى يلزم على هذا الاصل ان كل من كان عمده خطأ ان لا يقيد المشارك له فى القتل وان كان عامداً فامامن ليس عمده خطأ فليس يلزمه ان يخالف بينهما فى الحكم بل حكمه موقوف على دليله لانه عكس العلة وليس يلزم من اعتل بعلة فى الشرع ان يعكسها ويوجب من الحكم عند عدمها ضد موجبها عند وجودها الا ترى انا اذا قلنا وجود الغرر يمنع جواز البيع لم يلزمنا على ذلك الحكم بجوازه عند عدم الغرر بل جائز ان يمنع الجواز عند عدم الغرر لوجود معنى آخر وهو ان يكون مما لم يقبضه بائعه اوشرط فيه شرطا لا يوجبه العقد اويكون مجهول الثمن وماجرى مجرى ذلك من المعانى المفسدة لعقود البياعات وجائز ان يجوز البيع عند زوال الغرر على حسب قيام دلالة الجواز والفساد ونظائر ذلك كثيرة فى مسائل العقد لا يخفى على من له ادنى ارتياض بنظر الفقه * ومما يحتج به فى ذلك حديث ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم الا ان قتيل خطأ العمد قتيل السوط والعصا فيه الدية مغلظة وقتيل الصبى والبالغ والمجنون والعاقل والمخطئ والعامد هو خطأ العمد من وجهين احدهما ان النبى عليه السلام فسر قتيل خطأ العمد بانه قتيل السوط والعصا فاذا اشترك مجنون معه عصا وعاقل معه سيف فهو قتيل خطأ العمد لقضية النبى عليه السلام فالواجب ان لا قصاص فيه والوجه الآخر ان عمد الصبى والمجنون خطأ لأن القتل لا يخلو من احد ثلاثة اوجه اما خطأ اوعمد اوشبه عمد فلما لم يكن قتل الصبى والمجنون عمداً وجب ان يكون فى احد الحيزين الآخرين من الخطأ اوشبه

مطلب
فى ان العلل الشرعية يجب اطرادها ولا يجب انعكاسها

العمد وايهما كان فقد اقتضى ظاهر لفظ النبي صلى الله عليه وسلم اسقاط القود عن مشاركه في القتل لانه قتيل خطأ اوقتيل خطأ العمد وايضاً فانه اوجب فيمن استحق هذه التسمية دية مغلظة ومتى وجبت الدية كاملة انتفى القود بالاتفاق * فان قيل انما اراد النبي صلى الله عليه وسلم بقوله قتيل خطأ العمد اذا انفرد بقتله بالسوط والعصا * قيل له مشاركة غيره فيه بالسيف لا تخرجه من ان يكون قتيل السوط والعصا وقتيل خطأ لأن كل واحد منهما من حيث كان قاتلا وجب ان يكون هو قتيلا لكل واحد منهما فاشتمل لفظ النبي عليه السلام على المعنيين وانتفى به القصاص في الحالين ويدل على صحة ماذكرنا وانه غير جائز اختلاف حكم مشاركة المجنون للعاقل والمخطئ للعامد ان رجلا لوجرح رجلا وهومجنون ثم افاق وجرحه اخرى بعد الافاقة ثم مات المجروح منهما انه لاقود على القاتل كما لوجرحه خطأ ثم جرحه عمدا ومات منهما لم يجب عليه القود وكذلك لوجرحه مرتدا ثم اسلم ثم جرحه ومات من الجراحتين لم يكن على الجارح القود وذلك يدل على معنيين احدهما ان موته من جراحتين احداهما غير موجبة للقود والاخرى موجبة يوجب اسقاط القود ولم يكن لانفراد الجراحة التي لاشبهة فيها عن الاخرى حكم في ايجاب القود بل كان الحكم للتي لم توجب قوداً فوجب على هذا انه اذا مات من جراحة رجلين احدهما لوانفرد اوجبت جراحته القود والآخرى لاتوجبه ان يكون حكم سقوطه اولى من حكم ايجابه لحدوث الموت منهما فكان حكم مايوجب سقوط القود اولى من حكم مايوجبه والعلة فيهما موته من جراحتين احداهما مما توجب القود والاخرى مما لاتوجبه والمعنى الآخر ماقسمنا الكلام عليه بديا هوانه لافرق بين المخطئ والعامد وبين المجنون والعاقل عند الاشتراك كما لم تختلف جناية المجنون في حال جنونه ثم في حال افاقته اذا حدث الموت منهما وجناية الخطأ والعمد اذا حدث الموت منهما في سقوط القود في الحالين كذلك ينبغي ان لايختلف حكم جناية الصحيح لمشاركة المجنون وحكم جناية العامد لمشاركة المخطئ والله اعلم

باب مايجب لولي قتيل العمد

قال الله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) وقال تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) وقال تعالى (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطانا) وقد اتفقوا ان القود مراد به وقال تعالى (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به) وقال (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم) فاقتضت هذه الآيات ايجاب القصاص لاغير * وقد اختلف الفقهاء في موجب القتل العمد فقال ابوحنيفة واصحابه ومالك بن انس والثوري وابن شبرمة والحسن بن صالح ليس للولي الا القصاص ولا يأخذ الدية الا برضى القاتل وقال الاوزاعي والليث والشافعي الولي بالخيار بين اخذ القصاص والدية وان لم يرض القاتل وقال الشافعي فان عفا المفلس عن القصاص جاز ولم يكن لأهل الوصايا والدين منعه لان المال لايملك بالعمد

الا بمشيئة المجنى عليه اذا كان حيا او بمشيئة الورثة اذا كان ميتا * قال ابوبكر ماتقدم ذكره من ظواهر آى القرآن بما تضمنه من بيان المراد من غير اشتراك فى اللفظ يوجب القصاص دون المال وغير جائز ايجاب المال على وجه التخيير الا بمثل ما يجوز به نسخه لان الزيادة فى نص القرآن توجب نسخه ويدل عليه ايضاً قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم) فحظر اخذ مال كل واحد من اهل الاسلام الا برضاه على وجه التجارة وبمثله قد ورد الاثر عن النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله لايحل مال امرئ مسلم الابطيبة من نفسه فمتى لم يرض القاتل باعطاء المال ولم تطب به نفسه فماله محظور على كل احد وروى عن ابن عباس وقد ذكرنا سنده فيما تقدم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العمد قود الاان يعفو ولى المقتول وروى سليمان بن كثير قال حدثنا عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل فى عميا [١] اوفى زحمة لم يعرف قاتله او رميا تكون بينهم بحجر اوسوط او عصا فعقله عقل خطأ ومن قتل عمداً فقود يديه فمن حال بينه وبينه فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين فاخبر عليه السلام فى هذين الحديثين ان الواجب بالعمد هو القود ولوكان له خيار فى اخذ الدية لما اقتصر على ذكر القود دونها لانه غير جائز ان يكون له احد شيئين على وجه التخيير ويقتصر عليه السلام بالبيان على احدهما دون الآخر لان ذلك يوجب نفى التخيير ومتى ثبت فيه تخيير بعده كان نسخاً له * فان قيل قد روى ابن عيينة هذا الحديث الآخر عن عمرو بن دينار عن طاوس موقوفا عليه ولم يذكر فيه ابن عباس ولا رفعه الى النبى عليه السلام * قيل له كان ابن عيينة حدث به مرة هكذا غير مرفوع وحدث به مرةً اخرى كما حدث سليمان بن كثير وقد كان ابن عيينة سيئ الحفظ كثير الخطأ ومع ذلك فجائز ان يكون طاوس رواه مرة عن ابن عباس عن النبى عليه السلام ومرة افتى به واخبر عن اعتقاده فليس اذا فى ذلك ما يوهن الحديث * وقد تنازع اهل العلم معنى قوله تعالى ﴿ فمن عفى له من اخيه شئ فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ﴾ فقال قائلون العفو ما سهل وما تيسر قال الله تعالى (خذ العفو) يعنى والله اعلم ما سهل من الاخلاق وقال النبى عليه السلام اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله يعنى تيسير الله وتسهيله على عباده فقوله تعالى (فمن عفى له من اخيه شئ) يعنى الولى اذا اعطى شيأ من المال فليقبله وليتبعه بالمعروف وليؤد القاتل اليه باحسان فندبه تعالى الى اخذ المال اذا سهل ذلك من جهة القاتل واخبر انه تخفيف منه ورحمة كما قال عقيب ذكر القصاص من سورة المائدة (فمن تصدق به فهو كفارة له) فندبه الى العفو والصدقة وكذلك ندبه بما ذكر فى هذه الآية الى قبول الدية اذا بذلها الجانى لانه بدأ بذكر عفو الجانى باعطاء الدية ثم امر الولى بالاتباع وامر الجانى بالاداء بالاحسان * وقال بعضهم المعنى فيه ما روى عن ابن عباس وهو ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا الحميدى قال حدثنا سفيان الثورى قال حدثنا عمرو بن

[١] العميا بكسر العين والميم المشددة وفتح الياء المشددة بعدها الف مقصورة ومثله الرميا ومعناه ان يوجد قتيل بين المترامين لايتبين قاتله (لمصححه)

دينار قال سمعت مجاهدا يقول سمعت ابن عباس يقول كان القصاص فى بنى اسرائيل ولم يكن فيهم الدية فقال الله لهذه الأمة (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى) الى قوله (فمن عفى له من اخيه شئ) قال ابن عباس العفو ان يقبل الدية فى العمد (واتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) فيما كان كتب على من كان قبلكم (فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم) قال بعد قبول الدية فاخبر ابن عباس ان الآية نزلت ناسخة لما كان على بنى اسرائيل من حظر قبول الدية واباحت للولى قبول الدية اذا بذلها القاتل تخفيفاً من الله علينا ورحمة بنا فلو كان الامر على ماادعاه مخالفنا من ايجاب التخيير لما قال فالعفو ان يقبل الدية لان القبول لا يطلق الا فيما بذله غيره ولو لم يكن اراد ذلك لقال اذا اختار الولى فثبت بذلك ان المعنى كان عند جواز تراضيهما على اخذ الدية * وقد روى عن قتادة مايدل على ان الحكم الذى كان فى بنى اسرائيل من امتناع قبول الدية ثابت على من قتل بعد اخذ الدية وهو ماحدثنا عبدالله بن محمد بن اسحاق المروزى قال حدثنا الحسين بن ابى الربيع الجرجانى قال حدثنا عبدالرزاق قال اخبرنا معمر عن قتادة فى قوله تعالى (فمن اعتدى بعد ذلك) قال يقول من قتل بعد اخذ الدية فعليه القتل لا يقبل منه الدية * وقد روى فيه معنى آخر وهو ماروى سفيان بن حسين عن ابن اشوع عن الشعبى قال كان بين حيين من العرب قتال فقتل من هؤلاء ومن هؤلاء فقال احد الحيين لا نرضى حتى نقتل الرجل بالمرأة وبالرجل الرجلين وارتفعوا الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم القتل بواء أى سواء فاصطلحوا على الديات ففضل لاحد الحيين على الآخر فهو قوله تعالى (كتب عليكم القصاص) الى قوله (فمن عفى له من اخيه شئ) * قال سفيان (فمن عفى له من اخيه شئ) يعنى فمن فضل له على اخيه شئ فليؤده بالمعروف * فاخبر الشعبى عن السبب فى نزول الآية وذكر سفيان ان معنى العفو ههنا الفضل وهو معنى يحتمله اللفظ قال الله تعالى (حتى عفوا) يعنى كثروا وقال عليه السلام أعفوا اللحى فتقدير الآية على ذلك فمن فضل له على اخيه شئ من الديات التى وقع الاصطلاح عليها فليتبعه مستحقه بالمعروف وليؤد اليه باحسان * وقد ذكر فيه معنى آخر وهو انهم قالوا هو فى الدم بين جماعة اذا عفا بعضهم تحول نصيب الآخرين مالا وقد روى عن عمر وعلى وعبدالله ذلك ولم يذكروا انه تأويل الآية وهذا تأويل لفظ الآية يوافقه لانه قال (فمن عفى له من اخيه شئ) وهذا يقتضى وقوع العفو عن شئ من الدم لا عن جميعه فيتحول نصيب الشركاء مالاً وعليهم اتباع القاتل بالمعروف وعليه اداؤه اليهم باحسان * وتأوله بعضهم على ان لولى الدم اخذ المال بغير رضى القاتل و هذا تأويل يدفعه ظاهر الآية لان العفو لا يكون مع اخذ الدية الا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال العمد قود لا ان يعفو الاولياء فأثبت له احد الشيئين قتل اوعفو ولم يثبت له مالا بحال * فان قال قائل اذا عفا عن الدم ليأخذ المال كان عافياً ويتناوله لفظ الآية * قيل له ان كان الواجب احد الشيئين فجاز ايضاً ان يكون عافياً بترك المال

واخذ القود فعلى هذا لايخلو الولى من عفو قتل اواخذ مال وهذا فاسد لايطلقه احد ومن جهة اخرى ينفيه ظاهر الآية وهو انه اذا كان الولى هوالعافى بترك القود واخذ المال فانه لايقال له عفاله وانما يقال له عفا عنه فيتعسف فيقيم اللام مقام عن اويحمله على انه عفاله عن الدم فيضمر حرفاً غير مذكور ونحن متى استغنينا بالمذكور عن المحذوف لم يجز لنا اثبات الحذف وعلى ان تأويلنا هو سائغ مستعمل على ظاهره من غير اثبات ضمير فيه وهو ان يحمل على معنى التسهيل من جهة القاتل باعطائه المال ومن جهة اخرى يخالف ظاهرها وهو ان قوله (من اخيه شئ) فقوله (من) تقتضى التبعيض لان ذلك حقيقتها وبابها الا ان تقوم الدلالة على غيره فيوجب هذا ان يكون العفو عن بعض دم اخيه وعندالمخالف هوعفوعن جميع الدم وتركه الى الدية وفيه اسقاط حكم (من) ومن وجه آخر وهو قوله (شئ) وهذا ايضاً يوجب العفو عن شئ من الدم لاعن جميعه فمن حمله على الجميع لم يوف الكلام حظه من مقتضاه وموجبه لانه يجعله بمنزلة مالو قال فمن عفى له عن الدم وطولب بالدية فاسقط حكم قوله (من) وقوله (شئ) وغير جائز لاحد تأويل الآية على وجه يؤدى الى الغاء شئ من لفظها ما امكن استعماله على حقيقته ومتى استعمل على ما ذكرنا كان موافقاً لظاهر الآية من غير اسقاط منه لانه ان كان التأويل ماذكره الشعبى من نزولها على السبب وما فضل من بعضهم على بعض من الديات فهو موافق للفظ الآية لانه عفى له من اخيه بمعنى انه فضل له شئ من المال فيه التقاضى وذلك بعض من جملة وشئ منها فتناوله اللفظ على حقيقته * وان كان التأويل انه ان سهل له باعطاء شئ من المال فالولى مندوب الى قبوله موعود بالثواب عليه فذلك قد يتناول ايضاً للبعض بان يبذل بعض الدية وذلك جزء من كل مما اتافه * وان كان التأويل الاخبار بنسخ ما كان على بنى اسرائيل من ايجاب حكم القود ومنع اخذ البدل فتأويلنا ايضاً على هذا الوجه اشد ملاءمة لمعنى الآية لانا نقول ان الآية اقتضت جواز الصلح منهما على ما يقع الاصطلاح عليه من قليل او كثير فذكر البعض وافاد به حكم الكل ايضاً كقوله تعالى (ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما) نص على هذا القول بعينه واراد به مافوقه فى نظائر لذلك فى القرآن * وان كان التأويل عفو بعض الاولياء عن نصيبه فهو ايضاً يواطئ ظاهر الآية لوقوع العفو عن البعض دون الجميع * فعلى أى وجه يصرف تأويل المتأولين ممن قدمنا قوله فتأويله موافق لظاهر الآية غير تأويل من تأوله على ان للولى العفو عن الجميع واخذ المال وليس يمتنع ان يكون جميع المعانى التى قدمنا ذكرها عن متأوليها مرادة بالآية فيكون نزولها على سبب نسخ بها ما كان على بنى اسرائيل وابيح لنا بها اخذ قليل المال وكثيره ويكون الولى مندوباً الى القبول اذا تسهل له القاتل باعطاء المال وموعوداً عليه بالثواب ويكون السبب الذى نزلت عليه الآية حصول الفضل من بعض على بعض فى الديات فامروا به بالاتباع بالمعروف وامر القاتل بالاداء اليهم باحسان ويكون على اختلاف فيه بيان حكم الدم اذا عفا عنه بعض الاولياء فهذه الوجوه كلها على اختلاف معانيها

تحتملها الآية وهى مرادة من غير اسقاط شئ من لفظها * فان قال قائل وما تأوله المخالفون فى ايجاب الدية للولى باختيـاره من غير رضى القاتل تحتمله الآية فوجب ان يكون مراداً اذ ليس فيه نفى لتأويلات الآخرين ويكون قوله (فمن عفى له) معناه انه ترك له من قولهم عفت المنازل اذا تركت حتى درست والعفو عن الذنوب ترك العقوبة عليها فيفيد ذلك ترك القود الى الدية * قيل له ان كان كذلك فينبغى ان يكون لو ترك الدية واخذ القود ان يكون عافياً لانه تارك لأخذ الدية وقد يسمى ترك المال واسقاطه عفوا قال الله (فنصف مافرضتم الا ان يعفون او يعفو الذى بيده عقدة النكاح) فاطلق اسم العفو على الابراء من المـال ومعلوم عند الجميع امتناع اطلاق العفو على من آثر اخذ القود وترك اخذ الدية فكذلك العادل عن القود الى اخذ الدية لايستحق اسم العافى اذ كان انما اختار احد شيئين كان مخيرا فى اختيار ايهما شاء لان من كان مخيرا بين احد شيئين فاختار احدهما كان الذى اختـاره هو حقه الواجب له قد تعين عليه حكمه عند فعله كأنه لم يكن غيره الا ترى ان من اختار التكفير بالعتق فى كفارة اليمين كان العتق هو كفارته كأنه لم يكن غيره وسقط عنه حكم ماعداه ان يكون من فرضه كذلك هذا الولى لو كان مخيراً فى احد شيئين من قود او مال ثم اختار احدهما لم يستحق اسم العافى لتركه احدهما الى الآخر فلما كان اسم العفو منتفياً عمن ذكرنا حاله لم يجز تأويل الآية عليه وكانت المعانى التى قدمنا ذكرها اولى بتأويلها ثم ليس يخلو الواجب للولى بنفس القتل ان يكون القود والدية جميعاً اوالقود دون الدية او احدهما عـلى وجه التخيير لاجائز ان يكون حقه الامرين جميعاً بالاتفاق ولايجوز ايضاً ان يكون الواجب احدهما على حسب مايختاره الولى كما فى كفـارة اليمين ونحوها لما بينا من ان الذى اوجبه الله تعالى فى الكتـاب هو القصـاص وفى اثبـات التخيير بينه وبين غيره زيادة فى النص ونفى لايجـاب القصاص ومثله عندنا يوجب النسخ فاذا الواجب هو القود لاغـيره فلا جائز له اخذ المـال الا برضى القاتل لان كل من له قبل غيره حق يمكن استيفاءه منه لم يجز له نقله الى بدل غيره الا برضى من عليه الحق وعلى ان قائل هـذا القول مخطئ فى العبـارة حين قال الواجب هو القود وله ان يأخذ المـال لأنه لم يخرجه من ان يكون مخيرا فيه اذ قد جعل له ان يستوفى القود ان شـاء وان شـاء المال فلو قال قائل الواجب هو المال وله نقله الى القود بدلا منه كان مسـاوياً له فلما فسـد قول هذا القـائل من ان الواجب هو المـال وله نقله الى القود لا بجـابه التخيير كذلك قول من قال الواجب هو القود وله نقله الى المـال اذ لم ينفك فى الحـالين من ايجاب التخيير بنفس القتل والله سـبحانه انما كتب على القاتل القصـاص بقوله (كتب عليكم القصـاص فى القتلى) ولم يقل كتب عليكم المـال فى القتلى ولا كتب عليكم القصـاص او المال فى القتلى والقـائل بان الواجب هو القود وله نقله الى المال انما عبر عن التخيير الذى اوجبه له بغير اسمه واخطأ فى العبـارة عنه * فان قال قائل هذا كما تقول ان الواجب هو القصـاص ولهما جميعاً نقله الى المال بتراضيهما ولم يكن فى جواز تراضيهمـا

على نقله الى المال اسقاط لموجب حكم الآية من القصاص * قيل له من قبل انا قدبينا بدياً ان القصاص حق للولى على القاتل من غير اثبات تخييرله بين القود وغيره وتراضيهما على نقله الى البدل لايخرجه من ان يكون هو الحق الواجب دون غيره لان ماتعلق حكمه بتراضيهما لايؤثر فى الاصل الذى كان واجباً من غير خيار الاترى ان الرجل قديملك العبد والدار ولغيره ان يشتريه منه برضاه وليس فى جواز ذلك نفى لملك الاصل لمالكه الاول ولاموجباً لان يكون ملكه موقوفا على الخيار وكذلك الرجل يملك طلاق امرأته ويملك الخلع واخذ البدل عن الطلاق وليس فى ذلك اثبات ملك الطلاق له بديا على انه مخير فى نقله الى المال من غير رضى المرأة وانه لوكان له ان يطلق اويأخذ المال بديا من غير رضاها لكان ذلك موجباً لكونه مالكا لاحد شيئين من طلاق اومال * ويدل على ان الواجب بالقتل هو القود لاغير حديث انس الذى قدمنا اسناده فى قصة الربيع حين كسرت ثنية جارية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب الله القصاص فاخبر ان موجب الكتاب هو القصاص فغير جائز لاحد اثبات شئ معه ولانقله الى غيره الا بمثل مايجوزبه نسخ الكتاب ولوسلمنا احتمال الآية لما ادعوه من تأويلها فى جواز اخذ المال من غير رضى القاتل فى قوله (فمن عفى له من اخيه شئ) مع احتماله للوجوه التى ذكرنا كان اكبر احواله ان يكون اللفظ مشتركا محتملاً للمعانى فيوجب ذلك ان يكون متشابها ومعلوم ان قوله تعالى (كتب عليكم القصاص) محكم ظاهر المعنى بين المراد لااشتراك فى لفظه ولااحتمال فى تأويله وحكم المتشابه ان يحمل على معنى المحكم ويرد اليه بقوله تعالى (منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات) الى قوله (وابتغاء تأويله) فامر الله تعالى برد المتشابه الى المحكم لان وصفه للمحكم بانه ام الكتاب يقتضى ان يكون غيره محمولا عليه ومعناه معطوفا عليه اذكان ام الشئ مامنه ابتداؤه واليه مرجعه ثم ذم من اتبع المتشابه واكتفى بما احتمله اللفظ من تأويله من غير رد له الى المحكم وحمله على موافقته فى معناه وحكم عليهم بالزيغ فى قلوبهم بقوله (فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) واذا ثبت ان قوله (كتب عليكم القصاص) محكم وقوله (فمن عفى له من اخيه شئ) متشابه وجب حمل معناه على معنى المحكم من غير مخالفة له ولاازالة لشئ من حكمه وهو ان يكون على احد الوجوه التى ذكرنا مما لاينفى موجب لفظ الآية من القصاص من غير معنى آخر يضم اليه ولاعدول عنه الى غيره وكذلك قوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم) اذكانت النفس مثلاً فيما يستحقه الولى وهو القود فاذا كان المثل هو القود واتلاف نفسه كما اتلف كان بمنزلة متلف المال الذى له مثل ولايعدل عنه الى غيره الا بالتراضى لقوله تعالى (بمثل مااعتدى عليكم) وبدلالة الاصول عليه * واحتج من اوجب للولى الخيار بين القود واخذ المال من غير رضى القاتل باخبار منها حديث يحيى بن كثير عن ابى سلمة عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فتح مكة من قتل له قتيل فهو بخير النظرين امان يقتل واما ان يودى وحديث يحيى بن سعيد عن ابى ذيب

قال حدثني سعيدالمقبري قال سمعت اباشريح الكعبي يقول قال النبي عليه السلام في خطبته يوم فتح مكة الا انكم معشر خزاعة قتلتم هذا القتيل من هذيل واني عاقله فمن قتل له بعد مقالتي هذه قتيل فاهله بين خيرتين بين ان يأخذوا العقل وبين ان يقتلوا ورواه محمد بن اسحق عن الحرث بن فضيل عن سفيان عن ابي العرجاء عن ابي شريح الخزاعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اصيب بدم اوبخبل يعني بالخبل الجراح فوليه بالخيار بين احدى ثلاث بين العفو او يقتص اويأخذ الدية وهذه الاخبار غير موجبة لما ذكر والاحتمالها ان يكون المراد اخذ الدية برضى القاتل كما قال تعالى (فاما منا بعد واما فداء) والمعنى فداء برضى الاسير فاكتفى بالمحذوف عن ذكره لعلم المخاطبين عند ذكر المال بانه لايجوز الزامه اياه بغير رضاه كذلك قوله او يأخذ الدية وقوله اويودى وكما يقول القائل لمن له دين على غيره ان شئت فخذ دينك دراهم وان شئت دنانير وكما قال عليه السلام لبلال حين اتاه بتمر اكل تمر خيبر هكذا فقال لا ولكنا نأخذ الصاع منه بالصاعين والصاعين بالثلاثة فقال عليه السلام لاتفعلوا ولكن بع تمرك بعرض ثم خذ بالعرض هذا ومعلوم انه لم يرد ان يأخذ التمر بالعرض بغير رضى الآخر ويكون ذكره الدية ابانة عما نسخه الله عما كان على بني اسرائيل من امتناع اخذ الدية برضى القاتل وبغير رضاه تخفيفا عن هذه الامة على ماروى عن ابن عباس ان القصاص كان في بني اسرائيل ولم يكن فيهم اخذ الدية فخفف الله عن هذه الامة * ويدل على ماوصفنا من ان المراد اخذ الدية برضى القاتل ان الاوزاعي قدروى حديث ابي هريرة عن يحيى بن ابي كثير عن ابي سلمة عنه عن النبي عليه السلام وقال فيه من قتل له قتيل فهو بخير النظرين اما ان يقتل واما ان يفادى والمفاداة انما تكون بين اثنين كالمقاتلة والمضاربة والمشاتمة ونحو ذلك فدل على ان مراده في سائر الاخبار اخذ الدية برضى القاتل وهذه الاخبار تبطل قول من يقول ان الواجب على القاتل هو القود وللولي نقله الى الدية لان في جميعها اثبات التخيير للولي بنفس القتل بين القود واخذ الدية ولوكان الواجب هو القود لاغير وانما للولي نقله الى الدية بعد ثبوته كما ينقل الدين الى العرض والعرض الى الدين على وجه العوض عنه وليس هناك خيار موجب بنفس القتل بل الواجب شئ واحد وهو القود والقائل بايجاب القود بالقتل دون غيره الا ان ينقله الولي الى الدية مخالف لهذه الآثار * وقدروى الانصاري عن حميد الطويل عن انس بن مالك في قصة الربيع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كتاب الله القصاص وذلك ينافي كون المراد بالكتاب المال او القصاص وقد روى علقمة بن وائل عن ابيه وثابت البناني عن انس ان رجلا قتل رجلا فدفعه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ولي المقتول ثم قال اتعفو قال لا قال افتأخذ الدية قال لا قال اما انك ان قتلته كنت مثله فمضى الرجل فلحقه الناس فقالوا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما انك ان قتلته كنت مثله فعفا عنه فاحتج الموجبون للخيار بين القود والمال بهذا الحديث وهذا لادلالة فيه على ماذكروا وذلك لانه يحتمل ان يريد ان يأخذ الدية برضى القاتل كما قال عليه السلام لامرأة ثابت بن

قيس حين جاءت تشكوه اتردين عليه حديقته قالت نعم ومعلوم ان رضى ثابت قد كان مشروطاً فيه وان لم يكن مذكوراً فى الخبر لان النبى عليه السلام لم يكن يلزم ثابتا الطلاق ولا يملكه الحديقة الا برضاه وجائز ان النبى عليه السلام قصد الى ان يعقد عقدا على مال فيكون موقوفاً على رضى القاتل اوفسخه وجائز ان يكون اراد ان يؤدى الدية من عنده كما فعل فى قتيل الخزاعى بمكة وكما تحمل عن اليهود دية عبدالله بن سهل الذى وجد قتيلاً بخيبر وقوله عليه السلام ان قتله كنت مثله يحتمل معنيين احدهما انك قاتل كما انه قاتل لا انك مثله فى المأثم لانه استوفى حقاً له فلا يستحق اللوم عليه والاول فعل مالم يكن له فكان آثماً فعلمنا انه لم يرد كنت مثله فى المأثم والآخر انك اذا قتلته فقد استوفيت حقك منه ولا فضل لك عليه وقد ندب الله تعالى الى الافضال بالعفو بقوله تعالى (فمن تصدق به فهو كفارة له) * فان قال قائل لما كان عليه احياء نفسه وجب ان يحكم عليه بذلك اذا اختار الولى اخذ المال * قيل له وعلى كل احد ان يحيى غيره اذا خاف عليه التلف مثل ان يرى انساناً قدقصد غيره بالقتل اوخاف عليه الغرق وهو يمكنه تخليصه اوكان معه طعام وخاف عليه ان يموت من الجوع فعليه احياؤه باطعامه وان كثرت قيمته وان كان على القاتل اعطاء المال لاحياء نفسه فعلى الولى ايضاً احياؤه اذا امكنه ذلك فوجب على هذه القضية اجبار الولى على اخذ المال اذا بذله القاتل وهذا يؤدى الى بطلان القصاص اصلاً لانه اذا كان على كل واحد منهما احياء نفس القاتل فعليهما التراضى على اخذ المال واسقاط القود وايضاً فينبغى اذا طلب الولى داره او عبده او ديات كثيرة ان يعطيه لانه لا يختلف فيما يلزمه احياء نفسه حكم القليل والكثير فلما لم يلزمه اعطاء اكثر من الدية عند القائلين بهذه المقالة كان بذلك انتقاض هذا الاعتلال وفساده * واحتج المزنى للشافعى فى هذه المسئلة بانه لو صالح من حد القذف على مال او من كفالة بنفس لبطل الحد والكفالة ولم يستحق شيأ ولو صالح من دم عمد على مال باتفاق الجميع قبل ذلك فدل ذلك على ان دم العمد مال فى الاصل لولا ذلك لما صح الصلح كما لم يصح عن حد القذف والكفالة * قال ابوبكر قد انتظم هذا الاحتجاج الخطأ والمناقضة فاما الخطأ فهو ان من اصلنا ان الحد لا يبطل بالصلح ويبطل المال والكفالة بالنفس فيها روايتان احداهما لا تبطل ايضاً والاخرى انها تبطل واما المناقضة فهى اتفاق الجميع على جواز اخذ المال على الطلاق ولا خلاف ان الطلاق فى الاصل ليس بمال وانه ليس للزوج ان يلزمها مالا عن طلاق بغير رضاها وعلى ان الشافعى قد قال فيما حكاه المزنى عنه ان عفو المحجور عليه عن الدم جائز وليس لاصحاب الوصايا والدين منعه من ذلك لان المال لا يملك فى العمد الا باختيار المجنى عليه فلو كان الدم مالا فى الاصل لثبت فيه حق الغرماء واصحاب الوصايا وهذا يدل على ان موجب العمد عنده هو القود لا غير وانه لم يوجب له خياراً بين القتل وبين الدية * فان قال قائل قوله تعالى (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً) يوجب لوليه الخيارين اخذ القود والمال اذ كان اسم السلطان يقع عليهما

والدليل عليه ان بعض المقتولين ظلماً تجب فيه الدية نحو قتيل شبه العمد والاب اذا قتل ابنه وبعضهم يجب فيه القود وذلك يقتضى ان يكون جميع ذلك مراداً بالآية لاحتمال اللفظ لهما وقد تأوله الضحاك بن مزاحم على ذلك فقال فى معنى قوله (فقد جعلنا لوليه سلطاناً) انه ان شاء قتل وان شاء عفا وان شاء اخذ الدية فلما احتمل السلطان ما وصفنا وجب اثبات سلطانه فى اخذ المال كهو فى اخذ القود لوقوع الاسم عليهما ولانه قد ثبت باتفاق الجميع ان كل واحد منهما مراد الله تعالى فى حال وحينئذ يكون تقدير الآية ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطاناً فى القود والدية ولما حصل الاتفاق على انهما لا يجبان مجتمعين وجب ان يكون وجوبهما على وجه التخيير وكما احتججتم فى ايجاب القود بقوله (فقد جعلنا لوليه سلطاناً) لاتفاق الجميع على ان القود مراد وصار كالمنصوص عليه فيه وجعلتموه كعموم لفظ القود فيلزمكم مثله فى اثبات المال لوجودنا مقتولين ظلماً يكون سلطان الولى هو المال * قيل له حمله على القود اولى من حمله على الدية وذلك لانه لما كان السلطان لفظاً مشتركا محتملاً للمعانى كان متشابها يجب رده الى المحكم وحمله على معناه وهى آية محكمة فى ايجاب القصاص وهو قوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) فوجب ان يكون من حيث ثبت ان القود مراد بالسلطان المذكور فى هذه الآية ان يكون معطوفاً على ما فى الآية المحكمة من ذكر ايجاب القصاص وليس معك آية محكمة فى ايجاب المال على قاتل العمد فيكون معنى المتشابه محمولاً عليه فلذلك وجب الاقتصار بمعنى الاسم على القود دون المال وغير ملوافقته لمعنى المحكم الذى لا اشتراك فيه ومن حمله على تخييره فى اخذ الدية او القود فلم يلجأ الى اصل له من المحكم يحمله عليه فلذلك لم يصح اثبات التخيير مع احتمال اللفظ له * وفى فحوى الآية ما يدل على ان المراد القود دون ما سواه لانه قال (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل انه كان منصوراً) يعنى والله اعلم السرف فى القصاص بان يقتل غير قاتله او ان يمثل بالقاتل فيقتله على غير الوجه المستحق من القتل وفى ذلك دليل على ان المراد بقوله سلطانا القود وايضاً لما ثبت ان القود مراد بالآية انتفت ارادة المال لانه لو كان مراداً مع القود لكان الواجب هما جميعاً فى حالة واحدة لا على وجه التخيير اذ ليس فى الآية ذكر التخيير فلما امتنع ارادتهما جميعاً وكان القود لا محالة مرادا علمنا انه لم يرد المال وان ايجابنا للدية فى بعض المقتولين ظلماً ليس عن هذه الآية والله تعالى اعلم

باب العاقلة هل تعقل العمد

قال الله تعالى (فمن عفى له من اخيه شئ فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان) وقد قدمنا تأويل من تأوله على عفو بعض الاولياء عن نصيبه من الدم ووجوب الارش للباقين واحتمال اللفظ لذلك وفيه دلالة على ان الواجب على القاتل الذى لم يعف فى ماله وكذلك كل عمد فيه القود فهو على الجانى فى ماله كالاب اذا قتل ابنه وكالجراحة فيما دون النفس ولا

يستطاع فيها القصاص نحو قطع اليد من نصف الساعد والمنقلة والجائفة فالعامد والمخطئ اذا قتلا ان على العامد نصف الدية فى ماله والمخطئ على عاقلته وهو قول اصحابنا وعثمان البتى والثورى والشافعى وقال ابن وهب وابن القاسم عن مالك هى على العاقلة وهو آخر قول مالك قال ابن القاسم ولو قطع يمين رجل ولا يمين له كانت دية اليد فى ماله ولا تحملها العاقلة وقال الاوزاعى هو فى مال الجانى فان لم يبلغ ذلك ماله حمل على عاقلته وكذلك اذا قتلت المرأة زوجها متعمدة ولها منه اولاد فديته فى مالها خاصة فان لم يبلغ ذلك مالها حمل على عاقلتها * قال ابوبكر دلالة الآية ظاهرة على ان الصلح عن دم العمد وسقوط القود بعفو بعض الاولياء يوجب الدية فى مال الجانى لانه تعالى قال (فمن عفى له من اخيه شئ) وهو يعنى القاتل اذا كان المعنى عفو بعض الاولياء ثم قال (فاتباع بالمعروف) يعنى اتباع الولى للقاتل ثم قال (واداء اليه باحسان) يعنى اداء القاتل فاقتضى ذلك وجوبه فى مال القاتل وكذلك تأويل من تأوله على التراضى عن الصلح على مال ففيه وجوب الاداء على القاتل دون غيره اذ ليس للعاقلة ذكر فى الآية وانما فيها ذكر الولى والقاتل وروى ابن ابى الزناد عن ابيه عن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة عن ابن عباس قال لا تعقل العاقلة عمداً ولا عبداً ولا صلحاً ولا اعترافاً وحدثنا عبدالباقى قال حدثنا احمد بن الفضل الحطيب قال حدثنا اسماعيل بن موسى قال حدثنا شريك عن جابر بن عامر قال اصطلح المسلمون على ان لا يعقلوا عبداً ولا عمداً ولا صلحاً ولا اعترافاً وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده فى قصة قتادة بن عبدالله المدلجى الذى قتل ابنه ان عمر جعل عليه مائة من الابل واعطاها اخوته ولم يورثه منها شيأ فجعل ذلك فى ماله لما كان عمداً ولما ثبت ذلك فى النفس ولم يخالف عمر فيه غيره من الصحابة كان كذلك حكم مادونها اذا سقط القصاص وروى هشام بن عروة عن ابيه قال ليس على العاقلة عقل فى عمد وانما عليهم الخطأ وقال عروة ايضاً ماكان من صلح فلا تعقله العشيرة الا ان تشاء وقال قتادة كل شئ لا يقاد منه فهو فى مال الجانى وقال ابوحنيفة عن حماد عن ابراهيم لا تعقل العاقلة صلحاً ولا عمداً ولا اعترافا * قوله تعالى ﴿ ولكم فى القصاص حيوة يا اولى الالباب ﴾ فيه اخبار من الله تعالى فى ايجاب القصاص حياة للناس وسبباً لبقائهم لان من قصد قتل انسان رده عن ذلك علمه بانه يقتل به ودل على وجوب القصاص عموما بين الحر والعبد والرجل والمرأة والمسلم والذمى اذ كان الله تعالى مريد التبقية الجميع فالعلة الموجبة للقصاص بين الحر بن المسلمين موجودة فى هؤلاء فوجب استواء الحكم فى جميعهم وتخصيصه لاولى الالباب بالمخاطبة غير ناف مساواة غيرهم لهم فى الحكم اذ كان المعنى الذى حكم من اجله فى ذوى الالباب موجوداً فى غيرهم وانما وجه تخصيصه لهم ان ذوى الالباب هم الذين ينتفعون بما يخاطبون به وينتهون الى ما يؤمرون به ويزدجرون عما يزجرون عنه وهذا كقوله تعالى (انما انت منذر من

يخشاها) وهو منذر لجميع المكلفين ألا ترى الى قوله تعالى (ان هو الا نذير لكم بين يدى عذاب شديد) ونحو قوله (هدى للمتقين) وهو هدى للجميع وخص المتقين لانتفاعهم به ألا ترى الى قوله فى آية اخرى (شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن هدى للناس) فعم الجميع به وكقوله (قالت انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا) لان التقى هو الذى يعيذ من استعاذ بالله * وقد ذكر عن بعض الحكماء انه قال قتل البعض احياء الجميع وعن غيره القتل اقل للقتل وا كثروا القتل ليقل القتل وهو كلام سائر على السنة العقلاء واهل المعرفة وانما قصدوا المعنى الذى فى قوله تعالى (ولكم فى القصاص حيوة) ثم اذا مثلت بينه وبينه وجدت بينهما تفاوتا بعيدا من جهة البلاغة وصحة المعنى وذلك يظهر عند التأمل من وجوه احدها ان قوله تعالى (فى القصاص حيوة) هو نظير قولهم قتل البعض احياء للجميع والقتل اقل للقتل وهو مع قلة عدد حروفه ونقصانها عما حكى عن الحكماء قد افاد من المعنى الذى يحتاج اليه ولا يستغنى عنه الكلام ماليس فى قولهم لانه ذكر القتل على وجه العدل لذكره القصاص وانتظم مع ذلك الغرض الذى اليه اجرى بايجابه القصاص وهو الحيوة وقولهم القتل اقل للقتل وقتل البعض احياء الجميع والقتل انفى للقتل ان حمل على حقيقته لم يصح معناه لانه ليس كل قتل هذه صفته بل ما كان منه على وجه الظلم والفساد فليست هذه منزلته ولا حكمه فحقيقة هذا الكلام غير مستعملة ومجازه يحتاج الى قرينة وبيان فى ان اى قتل هو احياء للجميع فهذا كلام ناقص البيان مختل المعنى غير مكتف بنفسه فى افادة حكمه وما ذكره الله تعالى من قوله (ولكم فى القصاص حيوة) مكتف بنفسه مفيد لحكمه على حقيقته من مقتضى لفظه مع قلة حروفه ألا ترى ان قوله تعالى (فى القصاص حيوة) اقل حروفاً من قولهم قتل البعض احياء للجميع والقتل اقل للقتل وانفى للقتل ومن جهة اخرى يظهر فضل بيان قوله (فى القصاص حيوة) على قولهم القتل اقل للقتل وانفى للقتل ان فى قولهم تكرار اللفظ وتكرار المعنى بلفظ غيره احسن فى حد البلاغة الا ترى انه يصح تكرار المعنى الواحد بلفظين مختلفين فى خطاب واحد ولا يصح مثله بلفظ واحد نحو قوله تعالى (وغرابيب سود) ونحو قول الشاعر

والفى قولها كذباً ومينا

كرر المعنى الواحد بلفظين وكان ذلك سائغا ولا يصح مثله فى تكرار اللفظ وكذلك قوله (ولكم فى القصاص حيوة) لاتكرار فيه مع افادته للقتل من جهة القاتل اذ كان ذكر القصاص يفيد ذلك الا ترى انه لايكون قصاصاً الا وقد تقدمه قتل من المقتص منه وفى قولهم ذكر للقتل وتكرار له فى اللفظ وذلك نقصان فى البلاغة فهذا واشباهه مما يظهر به للمتأمل ابانة القرآن فى جهة البلاغة والاعجاز من كلام البشر اذ ليس يوجد فى كلام الفصحاء من جمع المعانى الكثيرة فى الالفاظ اليسيرة مثل مايوجد فى كلام الله تعالى

باب كيفية القصاص

قال الله تعالى (يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى) وقال فى آية اخرى (والجروح قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم) وقال (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به) فاوجب بهذه الآى استيفاء المثل ولم يجعل لاحد ممن اوجب عليه اوعلى وليه ان يفعل بالجانى اكثر مما فعل * واختلف الفقهاء فى كيفية القصاص فقال ابوحنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر على اى وجه قتله لم يقتل الا بالسيف وقال ابن القاسم عن مالك ان قتله بعصا اوبحجر او بالنار او بالتغريق قتله بمثله فان لم يمت بمثله فلايزال يكرر عليه من جنس ماقتله به حتى يموت وان زاد على فعل القاتل الاول وقال ابن شبرمة نضربه مثل ضربه ولانضربه اكثر من ذلك وقدكانوا يكرهون المثلة ويقولون السيف يجزى عن ذلك كله فان غمسه فى الماء فانى لاازال اغمسه فيه حتى يموت وقال الشافعى ان ضربه بحجر فلم يقلع عنه حتى مات فعل به مثل ذلك وان حبسه بلاطعام ولا شراب حتى مات حبس فان لم يمت فى مثل تلك المدة قتل بالسيف * قال ابوبكر لما كان فى مفهوم قوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) وقوله (الجروح قصاص) استيفاء المثل من غير زيادة عليه كان محظورا على الولى استيفاء زيادة على فعل الجانى ومتى استوفى على مذهب من ذكرنا فى التحريق والتغريق والرضخ بالحجارة والحبس ادى ذلك الى ان يفعل به اكثر مما فعل لانه اذا لم يمت بمثل ذلك الفعل قتله بالسيف اوزاد على جنس فعله وذلك هو الاعتداء الذى زجر الله عنه بقوله (فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم) لان الاعتداء هو مجاوزة القصاص والقصاص ان يفعل به مثل فعله سواء ان امكن وان تعذر فان يقتله باوحى وجوه القتل فيكون مقتصاً من جهة اتلاف نفسه غير متعد ماجعل له وقول مالك بتكرار مثل ذلك الفعل عليه حتى يموت زائد على فعل القاتل خارج عن معنى القصاص وقول الشافعى انه يفعل به مثل مافعل ثم يقتله مخالف لحكم الآية لان القصاص انكان من جهة ان يفعل به مثل مافعل فقد استوفى فقتله بعد ذلك تعد ومجاوزة لحد القصاص وقال تعالى (ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه) وانكان معنى القصاص هو اتلاف نفس بنفس من غير مجاوزة لمقدار الفعل فهو الذى نقوله فلاينفك موجب القصاص على الوجه الذى ذهب اليه مخالفونا من مخالفة الآية لمجاوزة حد القصاص لان فاعل ذلك داخل فى حد الاعتداء الذى اوعد الله عليه وكذلك قوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم) وقوله (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به) يمنع ان يجرح اكثر من جراحته او يفعل به اكثر مما فعل ويدل على ان المراد به مثل مافعل لازائدا عليه اتفاق الجميع على ان من قطع يد رجل من نصف الساعد انه لايقتص منه لعدم التيقن بالاقتصار على مقدار حقه وانكان قديغلب فى الظن اذا اجتهد انه قد وضع السكين فى موضعه من المجنى عليه ولم يكن للاجتهاد فى ذلك حظ فكيف يجوز القصاص على وجه

نعلم يقيناً انه مستوف لا كثر من حقه وجان عليه باكثر من جنايته وايضاً لا خلاف انه يجوز للولى ان يقتله ولا يحرقه ولا يغرقه وهذا يدل على ان ذلك مراد بالآية واذا كان القتل بالسيف مراداً ثبت ان القصاص هو اتلاف نفسه بايسر وجوه القتل واذا ثبت ان ذلك مراد انتفت ارادة التحريق والتغريق والرضخ وما جرى مجرى ذلك لان وجوب الاقتصار على قتله بالسيف ينفى وقوع غيره * فان قيل اسم المثل فى القصاص يقع على قتله بالسيف وعلى ان يفعل به مثل فعله وله ان لم يمت ان يقتله بالسيف وله ان يقتصر بديا على قتله بالسيف فيكون تاركا لبعض حقه وله ذلك * قيل له غير جائز ان يكون الرضخ والتحريق مستحقا مع قتله بالسيف لان ذلك ينافى القصاص وفعل المثل ومن حيث اوجب الله تعالى القصاص لا غير فغير جائز حمله على معنى ينافى مضمون اللفظ وحكمه وعلى ان الرضخ بالحجارة والتحريق والتغريق والرمى لا يمكن استيفاء القصاص به لان القصاص اذا كان هو استيفاء المثل فليس للرضخ حد معلوم حتى يعلم انه فى مقادير اجزاء رضخ القاتل للمقتول وكذلك الرمى والتحريق لم يجز ان يكون ذلك مرادا بذكر القصاص فوجب ان يكون المراد اتلاف نفسه باوحى الوجوه ويدل على هذا ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى نفى القصاص فى المنقلة والجائفة لتعذر استيفائه على مقادير اجزاء الجناية فكذلك القصاص بالرمى والرضخ غير ممكن استيفاؤه فى معنى الايلام واتلاف الاجزاء التى اتلفها * فان قيل لما كان المثل ينتظم معنيين وكذلك القصاص احدهما اتلاف نفسه كما اتلف فيكون القصاص والمثل فى هذا الوجه اتلاف نفس بنفس والآخر ان يفعل به مثل ما فعل استعملنا حكم اللفظ فى الامرين لان عمومه يقتضيهما فقلنا نفعل به مثل ما فعل فان مات والا استوفى المثل من جهة اتلاف النفس * قيل له لا يجوز ان يكون المراد بالمثل والقصاص جميع الامرين بان يفعل به مثل ما فعل بالمقتول ثم يقتل وان كان يجوز ان يكون المراد كل واحد من المعنيين على الانفراد غير مجموع الى الآخر لان الاسم يتناوله وهو غير مناف لحكم الآية واما اذا جمعهما فغير جائز ان يكون مرادا على وجه الجمع لانه يخرج عن حد القصاص والمثل بل يكون زائدا عليه وغير جائز تأويل الآية على معنى يضادها وينفى حكمها فلذلك امتنع ارادة القتل بالسيف بعد الرضخ والتغريق والحبس والاجاعة وقد روى سفيان الثورى عن جابر عن ابى عازب عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف وهذا الخبر قد حوى معنيين احدهما بيان مراد الآية فى ذكر القصاص والمثل والآخر انه ابتداء عموم يحتج به فى نفى القود بغيره ويدل عليه ايضا ماروى يحيى بن ابى انيسة عن الزبير عن جابر ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا يستقاد من الجراح حتى تبرأ وهذا ينفى قول المخالف لنا وذلك لانه لو كان الواجب ان يفعل بالجانى كما فعل لم يكن لاستئنائه وجه فلما ثبت الاستئناء دل على ان حكم الجراحة معتبر بما يؤل اليه حالها * فان قيل يحيى بن ابى انيسة لا يحتج بحديثه * قيل له هذا قول جهال لا يلتفت الى جرحهم ولا تعديلهم

وليس ذلك طريقة الفقهاء فى قبول الاخبار وعلى ان على بن المدينى قد ذكر عن يحيى بن سعيد انه قال يحيى بن ابى انيسة احب الى فى حديث الزهرى من حديث محمد بن اسحق * ويدل عليه ايضاً ماروى خالد الحذاء عن ابى قلابة عن ابى الاشعث عن شداد بن اوس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب الاحسان على كل شئ فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة واذا ذبحتم فاحسنوا الذبح فاوجب عموم لفظه ان من له قتل غيره ان يقتله باحسن وجوه القتل واوحاها وايسرها وذلك ينفى تعذيبه والمثلة به * ويدل عليه ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى ان يتخذ شئ من الحيوان غرضا فمنع بذلك ان يقتل القاتل رمياً بالسهام * وحكى ان القسم بن معن حضر مع شريك بن عبدالله عند بعض السلاطين فقال ماتقول فيمن رمى رجلا بسهم فقتله قال يرمى فيقتل قال فان لم يمت بالرمية الاولى قال يرمى ثانياً قال أفتتخذه غرضاً وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتخذ شئ من الحيوان غرضاً قال شريك لم يعوق فقال القسم ياابا عبدالله هذا ميدان ان سابقناك فيه سبقتنا يعنى البذاء وقام * ويدل عليه ايضاً ماروى عمران بن حصين وغيره ان النبى عليه السلام نهى عن المثلة * وقال سمرة بن جندب ماخطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة الاامرنا فيها بالصدقة ونهانا عن المثلة وهذا خبر ثابت قد تلقاه الفقهاء بالقبول واستعملوه وذلك يمنع المثلة بالقاتل وقول مخالفينا فيه المثلة به وهو ينفى عن مراد الآية فى ايجاب القصاص واستيفاء المثل فوجب ان يكون القصاص مقصورا على وجه لايوجب المثلة ويستعمل الآية على وجه لايخالف معنى الخبر وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم مثل بالعرنيين فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم فى الحرة حتى ماتوا ثم نسخ سمل الاعين بنهيه عن المثلة فوجب على هذا ان يكون معنى آية القصاص محمولا على مالا مثلة فيه * واحتج مخالفونا فى ذلك بحديث همام عن قتادة عن انس ان يهودياً رضخ رأس صبى بين حجرين فامر النبى صلى الله عليه وسلم ان يرضخ رأسه بين حجرين * وهذا الحديث لو ثبت كان منسوخاً بنسخ المثلة وذلك لان النهى عن المثلة مستعمل عند الجميع والقود على هذا الوجه مختلف فيه ومتى ورد عنه عليه السلام خبران واتفق الناس على استعمال احدهما واختلفوا فى استعمال الآخر كان المتفق عليه منهما قاضياً على المختلف فيه خاصاً كان اوعاماً ومع ذلك فجائز ان يكون قتل اليهودى على وجه الحد كما روى شعبة عن هشام بن زيد عن انس قال عدا يهودى على جارية فأخذ اوضاحاً كانت عليها ورضخ رأسها فاتى بها اهلها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهى فى آخر رمق فقال عليه السلام من قتلك فلان فأشارت برأسها اى لا ثم قال فلان يعنى اليهودى قالت نعم فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فرضخ رأسه بين حجرين فجائز ان يكون قتله حداً لما اخذ المال وقتل وقد كان ذلك جائزا على وجه المثلة كما سمل العرنيين ثم نسخ بالنهى عن المثلة وقد روى ابن جريج عن معمر عن ايوب عن أبى قلابة عن انس ان رجلاً من اليهود رضخ رأس جارية على حلى لها فامر به النبى صلى الله عليه وسلم ان يرجم حتى قتل فذكر

فى هذا الحديث الرجم وليس ذلك بقصاص عند الجميع وجائز ان يكون اليهودى نقض العهد ولحق بدار الحرب لقرب محال اليهود كانت حينئذ من المدينة فاخذ بعد ذلك فقتله على انه حربى ناقض للعهد متهم بقتل صبى لانه غير جائز ان يكون قتله بايماء الصبية واشارتها انه قتلها لان ذلك لا يوجب قتل المدعى عليه القتل عند الجميع فلا محالة قد كان هناك سبب آخر استحق به القتل لم ينقله الراوى على جهته * ويدل على صحة ماذكرنا من ان المراد بالقصاص اتلاف نفسه بايسر الوجوه وهو السيف اتفاق الجميع على انه لو اوجره خمراً حتى مات لم يجز ان يوجره خمرا وقتل بالسيف * فان قيل لان شرب الخمر معصية * قيل له كذلك المثلة معصية والله اعلم

باب القول فى وجوب الوصية

قال الله تعالى ﴿كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقاً على المتقين﴾ * قال ابوبكر لم يختلف السلف ممن روى عنه ان قوله (خيرا) اراد به مالاً واختلفوا فى المقدار المراد بالمال الذى اوجب الله الوصية فيه حين كانت الوصية فرضاً لان قوله (كتب عليكم) معناه فرض عليكم كقوله تعالى (كتب عليكم الصيام) وقوله (ان الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً) يعنى فرضاً موقتا وروى عن على كرم الله وجهه انه دخل على مولى له فى مرضه وله سبعمائة درهم اوستمائة درهم فقال الا اوصى قال لا انما قال الله تعالى (ان ترك خيرا) وليس لك كثير مال وروى عن على انه قال اربعة آلاف درهم وما دونها نفقة وقال ابن عباس لا وصية فى ثمان مائة درهم وقالت عائشة رضى الله عنها فى امرأة ارادت الوصية فمنعها اهلها وقالوا لها ولد ومالها يسير فقالت كم ولدها قالوا اربعة قالت فكم مالها قالوا ثلاثة آلاف فكأنها عذرتهم وقالت مافى هذا المال فضل وقال ابراهيم الف درهم الى خمس مائة درهم وروى همام عن قتادة (ان ترك خيرا) قال كان يقال خير المال الف درهم فصاعداً وقال الزهرى هى فى كل ماوقع عليه اسم المال من قليل او كثير * وكل هؤلاء القائلين فانما تأولوا تقدير المال على وجه الاستحباب لا على وجه الايجاب للمقادير المذكورة وكان ذلك منهم على طريق الاجتهاد فيما تلحقه هذه الصفة من المال ومعلوم فى العادة ان من ترك درهما لا يقال ترك خيراً فلما كانت هذه التسمية موقوفة على العادة وكان طريق التقدير فيها على الاجتهاد وغالب الرأى مع العلم بان القدر اليسير لا تلحقه هذه التسمية وان الكثير تلحقه فكان طريق الفصل فيها الاجتهاد وغالب الرأى مع ما كانوا عرفوا من سنة النبى صلى الله عليه وسلم وقوله الثلث والثلث كثير وان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس * واختلف الناس فى الوصية المذكورة فى هذه الآية هل كانت واجبة ام لا فقال قائلون انها لم تكن واجبة وانما كانت ندبا وارشادا وقال آخرون قد كانت فرضاً ثم نسخت على الاختلاف منهم فى المنسوخ منها * واحتج من قال انها لم تكن واجبة بأن فى سياق الآية وفحواها دلالة

على نفي وجوبها وهو قوله (الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف) فلما قيل فيها (بالمعروف) وانها على المتقين دل على انهـا غير واجبة من ثلثة اوجه احدها قوله (بالمعروف) لايقتضى الايجـاب والآخر قوله (على المتقين) وليس يحكم على كل احد ان يكون من المتقين الثالث تخصيصه للمتقين بها والواجبات لايختلف فيها المتقون وغيرهم * قال ابوبكر ولا دلالة فيما ذكره هذا القـائل على نفي وجوبها لان ايجابهـا بالمعروف لاينفي وجوبهـا لان المعروف معناه العدل الذى لاشطط فيه ولا تقصير كقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) ولا خلاف في وجوب هـذا الرزق والكسـوة وقوله تعـالى (وعاشروهن بالمعروف) بل المعروف هو الواجب قال الله تعـالى (وأمر بالمعروف وانه عن المنكر) وقال (يأمرون بالمعروف) فذكر المعروف فيما اوجب الله تعالى من الوصية لا ينفي وجوبها بل هو يؤكد وجوبهـا اذ كان جميع اوامر الله معروفا غير منكر ومعلوم ايضـاً ان ضد المعروف هو المنكر وان ماليس بمعروف هو منكر والمنكر مذموم مزجور عنـه فاذا المعروف واجب واما قوله (حقا على المتقين) ففيه تأكيد لايجابها لان على الناس ان يكونوا متقين قال الله تعـالى (ياايها الذين آمنوا اتقوا الله) ولا خلاف بين المسـلمين ان تقوى الله فرض فلما جعل تنفيذ هذه الوصية من شرائط التقوى فقد ابان عن ايجابهـا واما تخصيصه المتقين بالذكر فلا دلالة فيه على نفي وجوبهـا وذلك لان اقل مافيه اقتضـاء الآية وجوبها على المتقين وليس فيه نفيها عن غير المتقين كما انه ليس في قوله (هدى للمتقين) نفي ان يكون هدى لغيرهم واذا وجبت على المتقين بمقتضى الآية وجبت على غـيرهم وفائدة تخصيصه المتقين بالذكر ان فعل ذلك من تقوى الله وعلى الناس ان يكونوا كلهم متقين فاذا عليهم فعل ذلك * ودلالة الآية ظاهرة في ايجابها وتأكيد فرضها لان قوله (كتب عليكم) معناه فرض عليكم على ما بينا فيما سلف ثم اكده بقوله (بالمعروف حقاً على المتقين) ولا شئ في الفـاظ الوجوب آكد من قول القائل هذا حق عليك وتخصيصه المتقين بالذكر على وجه التأكيد كما بينـاه آنفاً مع اتفاق اهل التفسـير من السلف انها كانت واجبة بهذه الآية * وقد روى عن النبي عليه السلام مايدل على انها كانت واجبة وهو ما حدثنا عبدالباقي بن قانع قال حدثنا سليمان بن الفضل بن جبريل قال حدثنا عبدالله بن ايوب قال حدثنا عبدالوهـاب عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسـلم لايحل لمؤمن يبيت ثلاثا الا ووصيته عنده * وحدثنا عبدالباقي قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدى قال حدثنا سفيان قال حدثنا ايوب قال سمعت نافعاً عن ابن عمر قال قال رسـول الله صلى الله عليه وسـلم ماحق امرئ مسلم له مال يوصى فيه تمر عليه ليلتان الا ووصيته عنده مكتوبة وقد رواه هشام بن الغازى عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسـلم قال ماينبغي لمسلم ان يبيت ليلتين الا ووصيته عنـده مكتوبة وهذا يدل على ان الوصية قد كانت واجبة * ثم اختلف القائلون بوجوبهـا بديا فقالت منهم طائفة جميع مافي هذه الآية من ايجاب الوصية

منسوخ منهم ابن عباس حدثنا ابو محمد جعفر بن محمد بن احمد الواسطى قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان المؤدب قال حدثنا ابو عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء الخراسانى عن ابن عباس فى هذه الآية (ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين) قال نسختها هذه الآية (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيباً مفروضاً) وروى ابن جريج عن عكرمة عن ابن عباس فى قوله تعالى (ان ترك خيراً) قال نسخ من ذلك من يرث ولم ينسخ من لا يرث فاختلفت الرواية عن ابن عباس فى ذلك فى احديهما ان الجميع منسوخ وفى الاخرى انه منسوخ ممن يرث من الاقربين دون من لا يرث وحدثنا ابو محمد جعفر بن محمد قال حدثنا ابو الفضل المؤدب قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا ابو مهدى عن عبدالله بن المبارك عن عمارة ابى عبد الرحمن قال سمعت عكرمة يقول فى هذه الآية (ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين) نسختها الفرائض وقال ابن جريج عن مجاهد كان الميراث للولد والوصية للوالدين والاقربين فهى منسوخة * وقالت طائفة اخرى قد كانت الوصية واجبة للوالدين والاقربين فنسخت عمن يرث وجعلت للوالدين والاقربين الذين لا يرثون رواه يونس واشعث عن الحسن وروى عن الحسن وجابر بن زيد وعبد الملك بن يعلى فى الرجل يوصى لغير ذى القرابة وله ذو قرابة ممن لا يرثه ان ثلثى الثلث لذى القرابة وثلث الثلث لمن اوصى له وقال طاوس يرد كله الى ذوى القرابة وقال الضحاك لا وصية الا لذى قرابة الا ان لا يكون له ذو قرابة * وقالت طائفة اخرى قد كانت الوصية فى الجملة واجبة لذى القرابة ولم يكن على الموصى ان يوصى بها لجميعهم بل كان له الاقتصار على الاقربين منهم فلم تكن واجبة للابعدين ثم نسخت الوصية للاقربين فبقى الابعدون على ما كانوا عليه من جواز الوصية لهم او تركها * ثم اختلف القائلون بنسخها فيما نسخت به وقد روينا عن ابن عباس وعكرمة ان آية المواريث نسختها وذكر ابن عباس قوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون) وقال آخرون نسخها ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث رواه شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن عثمان عن عمرو بن خارجة عنه عليه السلام قال لا وصية لوارث وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبى صلى الله عليه وسلم قال لا يجوز لوارث وصية واسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم قال سمعت ابا امامة يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فى خطبته عام حجة الوداع الا ان الله قد اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث وحجاج بن جريج عن عطاء الخراسانى عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجوز لوارث وصية الا ان يجيزها الورثة وروى ذلك عن جماعة من الصحابة رواه حجاج عن ابى اسحاق عن الحارث عن على قال لا وصية لوارث وعبدالله بن بدر عن ابن عمر قال لا يجوز لوارث وصية وهذا الخبر المأثور عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك وروده من الجهات التى وصفنا هو عندنا فى حيز التواتر

لاستفاضته وشهرته فى الامة وتلقى الفقهاء اياه بالقبول واستعمالهم له وجائز عندنا نسخ القرآن بمثله اذ كان فى حيز مايوجب العلم والعمل من الآيات * فاما ايجاب الله تعالى الميراث للورثة فغير موجب نسخ الوصية لجواز اجتماع الميراث والوصية معاً ألا ترى انه عليه السلام قد اجازها للوارث اذا اجازتها الورثة فلم يكن يستحيل اجتماع الميراث والوصية لواحد لو لم يكن الا آية الميراث على ان الله انما جعل الميراث بعد الوصية فما الذى كان يمنع ان يعطى قسطه من الوصية ثم يعطى الميراث بعدها * وقال الشافعى فى كتاب الرسالة يحتمل ان تكون المواريث ناسخة للوصية ويحتمل ان تكون ثابتة معها فلما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم من طريق مجاهد وهو منقطع انه قال لاوصية لوارث استدللنا بما روى عن النبى عليه السلام من ذلك على ان المواريث ناسخة للوصية للوالدين والاقربين مع الخبر المنقطع * قال ابوبكر قد اعطى القول باحتمال اجتماع الوصية والميراث فاذا ليس فى نزول آية الميراث ما يوجب نسخ الوصية للوارث فلم تكن الوصية منسوخة بالميراث لجواز اجتماعهما والخبر لم يثبت عنده لانه ورد من طريق منقطع وهو لايقبل المرسل ولو ورد من جهة الاتصال والتواتر لما قضى به على حكم الآية اذ غير جائز عنده نسخ القرآن بالسنة فواجب ان تكون الوصية للوالدين والاقربين ثابتة الحكم غير منسوخة اذ لم يرد مايوجب نسخها * قال الشافعى وحكم النبى عليه السلام فى ستة مملوكين اعتقهم رجل لامال له غيرهم فجزأهم النبى عليه السلام ثلاثة اجزاء فاعتق اثنين وارق اربعة والذى اعتقهم رجل من العرب والعرب انما تملك من لاقرابة بينه وبينه من العجم فاجاز لهم النبى صلى الله عليه وسلم الوصية فدل ذلك على ان الوصية لو كانت تبطل لغير قرابة بطلت للعبيد المعتقين لانهم ليسوا بقرابة للميت وبطلت وصية الوالدين * قال ابوبكر هذا كلام ظاهر الاختلال منتقض على اصله فاما اختلاله فقوله ان العرب انما تملك من لاقرابة بينه وبينه من العجم وهذا خطأ من قبل انه جائز ان تكون امه اعجمية فيكون اقرباؤه من قبل امه عجما فيكون العتق الذى اوقعه المريض وصية لاقربائه ومن جهة اخرى انه لو ثبت ان آية المواريث نسخت الوصية للوالدين والاقربين فانما نسختها لمن كان منهم وارثا فاما من لايرث منهم فليس فى اثبات الميراث لغيره مايوجب نسخ وصيته واما انتقاضه على اصله فايجابه نسخ الوصية للاقربين بخبر عمران بن حصين فى عتق المريض لعبيده ومن اصله ان السنة لا تنسخ القرآن * وقد روى عن جماعة من الصدر الاول والتابعين تجويز الوصية للاجانب وانها تنفذ على ما اوصى بها وروى ان عمر اوصى لأمهات اولاده لكل امرأة منهن باربعة آلاف درهم وعن عائشة وابراهيم وسعيد بن المسيب وسالم بن عبدالله وعمرو بن دينار والزهرى قالوا تنفذ وصيته حيث جعلها وقد حصل الاتفاق من الفقهاء بعد عصر التابعين على جواز الوصايا للاجانب والاقارب * والذى اوجب نسخ الوصية عندنا للوالدين والاقربين قوله تعالى فى سياق آية المواريث (من بعد وصية يوصى بها اودين) فاجازها مطلقة ولم يقصرها على الاقربين دون غيرهم وفى ذلك ايجاب نسخها للوالدين والاقربين لان الوصية لهم قد كانت فرضاً وفى هذه اجازة تركها

لهم والوصية لغيرهم وجعل مابقى ميراثا للورثة على سهام مواريثهم وليس يجوز ذلك الاوقد نسخ تلك الوصية * فان قيل يحتمل ان يريد بهذه الوصية المذكورة فى آية المواريث وايجاب المواريث بعدها الوصية الواجبة للوالدين والاقربين فيكون حكمها ثابتاً لمن لايرث منهم * قيل له هذا غلط من قبل انه اطلق الوصية فى هذا الموضع بلفظ منكور يقتضى شيوعها فى الجنس اذكان ذلك حكم النكرات والوصية المذكورة للوالدين والاقربين لفظها لفظ المعرفة فغير جائز صرفها اليها اذ لوارادها لقال من بعدالوصية حتى يرجع الكلام الى المعرف المعهود من الوصية التى قد علمت كما قال تعالى (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم) وقال فى آية اخرى لما اراد الشهداء المذكورين (فان لم يأتوا بالشهداء) فعرفهم بالالف واللام اذكان المراد اولئك الشهداء فلما اطلق الوصية فى آية المواريث بلفظ منكور ثبت انه لم يرد بها الوصية المذكورة للوالدين والاقربين وانها مطلقة جائزة لسائر الناس الا ما خصته السنة او الاجماع من الوصية للوارث او للقاتل ونحوهما وفى ثبوت ذلك نسخ الوصية للوالدين والاقربين * قال ابوبكر استدل محمد بن الحسن رحمه الله على ان الوالدين ليسوا من الأقرباء بقوله تعالى (الوصية للوالدين والاقربين) ولانهم لا يدلون بغيرهم ورحمهم بانفسهم وسائر الارحام سواهما انما يدلون بغيرهم فالاقربون من يقرب اليه بغيره وقال ان ولد الصلب ليسوا من الاقربين ايضاً لانه بنفسه يدلى برحمه لا بواسطة بينه وبين والده ولانه اذا لم يكن الوالدان من الاقربين والولد اقرب الى والده من الوالد الى ولده فهو احرى ان لا يكون من الاقربين ولذلك قال فيمن اوصى لأقرباء بنى فلان انه لايدخل فيها ولده ولاوالده ويدخل فيها ولد الولد والجد والاخوة ومن جرى مجراهم لان كلا منهم يدلى اليه بواسطة غير مدل بنفسه وفى معنى الاقرباء خلاف والله اعلم

باب الوصية للوارث اذا اجازتها الورثة

قال ابوبكر قد بينا نسخ الوصية للورثة بما قدمنا وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لاوصية لوارث الا ان يجيزها الورثة وفيه بيان ان الاخبار الواردة بان لاوصية لوارث من غير ذكر اجازة الورثة هى محمولة على ان الورثة لم يجيزوها ويدل ايضاً على ان اجازة الورثة هى محمولة على ان اجازتهم معتبرة بعد الموت لانهم فى حال حياته ليسوا بورثة وانما تحصل لهم هذه السمة بعد موت المورث فمتى اجاز وليس بوارث فاجازته باطلة لعموم قوله لاوصية لوارث ودل على ان الورثة متى اجازت الوصية لم يكن ذلك هبة مستأنفة من جهتهم فتحمل على احكام الهبات فى شرط القبض والتسليم ونفى الشيوع فيما يقسم والرجوع فيها بل تكون محمولة على احكام الوصايا الجائزة دون الهبات من قبل مجيزها من الورثة ودل ايضاً على جواز العقود الموقوفة التى لها مجيز لان الميت عقد الوصية على مال هو للوارث

فى حال وقوع الوصية وجعلها النبى عليه السلام موقوفة على اجازة الوارث فصار ذلك اصلاً فيمن عقد عقد بيع أو عتق أو هبة أو رهن او اجارة على مال الغير انه يقف على اجازة مالكه اذ كان عقد اله مالك يملك ابتداءه وايقاعه وقد دل ايضاً على انه اذا اوصى باكثر من الثلث كانت موقوفة على اجازة الورثة كما وقفها النبى عليه السلام على اجازتهم اذا اوصى بها لوارث فهذه المعانى كلها فى ضمن قوله عليه السلام لاوصية لوارث الا ان يجيزها الورثة * وقد اختلف الفقهاء فيمن اوصى باكثر من الثلث فاجازه الورثة قبل الموت فقال ابو حنيفة و ابو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن صالح وعبيد الله بن الحسن اذا اجازوه فى حياته لم يجز ذلك حتى يجيزوه بعد الموت وروى نحو ذلك عن عبد الله بن مسعود وشريح وابراهيم وقال ابن ابى ليلى وعثمان البتى ليس لهم ان يرجعوا فيه بعد الموت وهى جائزة عليهم وقال ابن القاسم عن مالك اذا استأذنهم فكل وارث بائن عن الميت مثل الولد الذى قد بان عن ابيه والاخ وابن العم الذين ليسوا فى عياله فانهم ليس لهم ان يرجعوا واما امرأته وبناته اللاتى لم يبن منه وكل من فى عياله وان كان قد احتلم فلهم ان يرجعوا وكذلك العم وابن العم ومن خاف منهم ان لم يجز لحقه ضرر منه فى قطع النفقة ان صح فلهم ان يرجعوا وروى ابن وهب عن مالك فى المريض يستأذن ورثته فى الوصية لبعض ورثته فأذنوا له فليس لهم ان يرجعوا فى شئ من ذلك ولو كان استأذنهم فى الصحة فلهم ان يرجعوا ان شاؤا وانما يجوز اذنهم فى حال المرض لانه يحجب عن ماله بحقهم فيجوز ذلك عليهم وقول الليث فى ذلك كقول مالك ولا خلاف بين الفقهاء انهم اذا اجازوه بعد الموت فليس لهم ان يرجعوا فيه وروى عن طاوس وعطاء انهم اذا اجازوه فى الحياة جاز عليهم * قال ابو بكر عموم قوله عليه السلام لاوصية لوارث الا ان يجيزها الورثة ينفى جواز الوصية فى كل حال فلما خص ذلك بقوله الا ان يجيزها الورثة وهم انما يكونون ورثة على الحقيقة بعد الموت لا قبله فالمخصوص من الجملة اجازتهم بعد الموت وما عدا ذلك فهو محمول على عموم بقية الوصية والنظر يدل على ذلك اذ ليسوا مالكين للمال فى حال الحياة فلا تعمل اجازتهم فيه كما لا تجوز هبتهم ولا بيعهم وان حدث الموت بعده فالاجازة ابعد من ذلك ولما كان الموصى له انما تقع الوصية له بعد الموت فكذلك الاجازة حكمها ان يكون فى حال وقوع الوصية وان لا تعمل الاجازة قبل وقوعها وايضاً لما كان للميت ابطال الوصية فى حال الحياة مع كونه مالكا فالورثة احرى بجواز الرجوع عما اجازوه واذا جاز لهم الرجوع فقد علمت ان الاجازة لا تصح * فان قيل لما كان حق الورثة ثابتاً فى ماله بالمرض ومن اجله منع ذلك فى المرض عن التصرف فيه باكثر من الثلث كما منع بعد الموت وجب ان يكون حال المرض حال الموت فى باب لزومهم حكم الاجازة اذا اجازوا * قيل له تصرف المريض جائز عندنا فى جميع ماله بالهبة والصدقة والعتق وسائر معانى التصرف ووجوهه وانما نسخ منها بعد الموت مازاد على الثلث لثبوت حق الورثة بالموت واما قبل ذلك فلا اعتبار بقول الوارث فيه ألا ترى ان الوارث ليس له ان يفسخ عقوده قبل الموت

وانما ثبت له ذلك بعدالموت عند ثبوت حقه فى ماله فكذلك اجازته قبل موته كلا اجازة كما لايعمل فسخه فى عقوده واما مافرق به مالك بين من يخشى ضرراً من جهته فى ترك الاجازة وبين من لايخشى ذلك منه فلا معنى له من قبل ان خشية الضرر من جهته لاتمنع صحة عقوده وقوله اذليس يكسبه ذلك حكم المكره الا ترى انه لوباع منه شيأ طلبه منه وقال خشيت ان تقطع عنى نفقته وجرايته بترك اجابتــه لم يكن ذلك عذراً فى ابطـال البيع وكذلك لو استوهبه المريض شـيأ فوهبه له لم يكن مايخافه بترك اجابته مؤثراً فى هبته فكان ذلك بمنزلة من يخشى من قبله ضرراً فاذالاعتبار لخوف الضرر فى قطع النفقة والجراية فى ايجـاب العتق بين من هو فى عياله اوليس فى عياله والله الموفق بمنه وكرمه .

باب تبديل الوصية

قال الله تعالى ﴿ فمن بدله بعد ماسمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ﴾ قيل ان الهاء التى فى قوله (فمن بدله) عائدة على الوصية وجائز فيها التذكير لان الوصية والايصاء واحد واما الهاء فى قوله (اثمه) فانما هى عائدة على التبديل المدلول عليه بقوله (فمن بدله) * وقوله (فمن بدله بعد ماسمعه) يحتمل ان يريد به الشـاهد على الوصية فيكون معناه زجره عن التبديل على نحو قوله تعالى (ذلك ادنى ان يأتوا بالشهادة على وجهها) ويحتمل ان يريد الوصى لانه هو المتولى لامضائها والمالك لتنفيذها فمن اجل ذلك قدامكنـه تغييرها ويبعد ان يكون ذلك عموماً فى سائر الناس اذ لامدخل لهم فى ذلك ولاتصرف لهم فيـه وهو عندنا على المعنيين الاولين من الشـاهد والوصى لاحتمال اللفظ لهما والشاهد اذا احتيج اليه مأمور باداء ماسمع على وجهه من غير تغيير ولاتبديل والوصى مأمور بتنفيذها على حسب ماسمعه مما تجوز الوصية به * وروى عن عطاء ومجـاهد قالا هى الوصية تصيب الولى الشاهد وقال الحسن هى الوصية من سـمع الوصية ثم بدلها بعد ماسـمعها فانما اثمهـا على من بدلها * قال ابوبكر وجائز ان يكون الحـاكم مراداً بذلك لان له فيه ولاية وتصرفا اذا رفع اليـه فيكون مأموراً بامضائهـا اذا جازت فى الحكم منهياً عن تبديلها وفيها الامر بامضائها وتنفيذها على الحق والصدق * وقوله (فمن بدله بعد ماسمعه) قد اقتضى جواز تنفيذ الوصى ماسـمعه من وصية الموصى كان عليهـا شهود او لم تكن وهو اصل فى كل من سمع شيأ فجائز له امضـاؤه عند الامكان على مقتضـاه وموجبه من غير حكم حاكم ولا شهـادة شهود فقـد دل على ان الميت متى اقر بدين لرجل بعينه عند الوصى فجـائز له ان يقضيه من غير علم وارث ولاحاكم ولاغيره لان فى تركه ذلك بعـد السماع تبديلاً لوصية الموصى * وقوله (فانمـا اثمه على الذين يبدلونه) قد حوى معـانى احدها انه معلوم ان ذلك عطف على الوصية المفروضـة كانت للوالدين والاقربين وهى لامحالة مضمرة فيه لولا ذلك لم يستقم الكلام لان قوله (فمن بدله بعد ماسمعه فانمـا اثمه على الذين يبدلونه) غير مستقل بنفسـه فى ايجاب الفائدة لما انتظم

من الكناية والضمير اللذين لابدلهما من مظهر مذكور وليس في الآية مظهر غير ماتقدم ذكره في اولها واذا كان كذلك فقد افادت الآية سقوط الفرض عن الموصى بنفس الوصية وانه لايلحقه بعد ذلك من مأثم التبديل شئ بعد موته * وفيه دلالة على بطلان قول من اجاز تعذيب الاطفال بذنوب آبائهم وهو نظير قوله (ولاتكسب كل نفس الاعليها ولاتزر وازرة وزر اخرى) * وقد دلت الآية ايضاً على ان من كان عليه دين فاوصى بقضائه انه قد برئ من تبعته في الآخرة وان ترك الورثة قضاءه بعد موته لايلحقه تبعة ولااثم وان اثمه على من بدله دون من اوصى به * وفيه الدلالة على ان من كان عليه زكاة ماله فمات ولم يوص به انه قد صار مفرطا مانعاً مستحقا لحكم مانعي الزكاة لانها لوكانت قد تحولت في المال حسب تحول الديون لكان بمنزلة من اوصى بها عند الموت فينجو من مأثمها ويكون حينئذ المبدل لها مستحقا لمأثمها وكذلك حكى الله تعالى عن مانع الزكاة عند الموت سؤال الرجعة في قوله (وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتى احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتنى الى اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين) فاخبر بحصول التفريط وفوات الاداء اذ لوكان الاداء باقياً على الوارث اوالوصى من ميراث الميت لكانواهم المستحقين للوم والتعنيف في تركه وكان الميت خارجاً عن حكم التفريط فدل ذلك على صحة ماوصفنا من امتناع وجوب اداء زكاته من ميراثه من غير وصية منه به * فان قيل هل يفترق حكم الموصى عند الله في حال تنفيذ وصيته اوتبديلها وهل يكون مايستحقه من الثواب في الحالين سواء * قيل له ان وصية الموصى قد تضمنت شيئين احدهما استحقاقه الثواب على الله بوصيته والآخر ان وصول ذلك الى الموصى له يستوجب منه الشكر لله والدعاء للموصى وذلك لايكون ثوابا للموصى ولكن الموصى يصل اليه من دعاء الموصى له وشكره لله تعالى جزاء له لاللموصى فينتفع الموصى بذلك من وجهين اذا انفذت الوصية ومتى لم تنفذ كان نفعه مقصورا على الثواب الذى استحقه بوصيته دون غيرها * فان قيل فمن كان عليه دين فلم يوص بقضائه وقضاه الورثة هل يبرأ الميت من تبعته * قيل له امتناعه من قضاء الدين قد تضمن شيئين احدهما حق الله تعالى والآخر حق الآدمى فاذا استوفى الآدمى حقه فقد برئ من تبعته وبقى من حق الآدمى ماادخل عليه من الظلم والضرر بتأخيره فاذا لم يتب منه كان مؤاخذا به في الآخرة وبقى حق الله وهو الظلم الواقع منه في حياته لم تكن توبة منه فيه فهو مؤاخذ به فيما بينه وبين الله تعالى الا ترى ان من غصب من رجل مالا واصر على منعه كان مكتسباً بذلك المأثم من وجهين احدهما حق الله بارتكاب نهيه والآخر حق الآدمى بظلمه له واضراره به فلو ان الآدمى اخذ حقه منه من غير ارادة الغاصب لذلك لكان قد برئ من حقه وبقى حق الله يحتاج الى التوبة منه فاذا مات غير تائب كانت تبعته باقية عليه لاحقة به * وقوله تعالى (فمن بدله بعد ماسمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه) انما هو فيمن بدل ذلك اذا وقع على وجه الصحة والجواز والعدل فاما اذا كانت الوصية جورا فالواجب تبديلها وردها الى العدل

قال الله تعالى (غير مضار وصية من الله) فانما تنفذ الوصية اذا وقعت عادلة غير جائرة وقد بين الله تعالى ذلك في الآية التي تليها

باب الشاهد والوصي اذا علما الجور في الوصية

قال الله تعالى ﴿ فمن خاف من موص جنفاً او اثماً فاصلح بينهم فلا اثم عليه ﴾ قال ابوبكر حدثنا عبدالله بن محمد بن اسحق قال حدثنا الحسن بن ابي الربيع قال حدثنا عبدالرزاق قال اخبرنا معمر عن قتادة في قوله تعالى (فمن خاف من موص جنفا او اثماً) قال هو الرجل يوصي فيجنف في وصيته فيردها الولي الى العدل والحق وروى ابوجعفر الرازي عن الربيع بن انس قال الجنف الخطأ والاثم العمد وروى ابن ابي نجيح عن مجاهد وابن طاوس عن ابيه (فمن خاف من موص جنفاً اواثما) قال هو الموصي لابن ابنه يريد لبنيه وروى المعتمر بن سليمان عن ابيه عن الحسن في الرجل يوصي للاباعد ويترك الاقارب قال يجعل وصيته ثلاثة اثلاث للاقارب الثلثين وللاباعد الثلث وروى عن طاوس في الرجل يوصي للاباعد قال ينزع منهم فيدفع للاقارب الا ان يكون فيهم فقير * قال ابوبكر الجنف الميل عن الحق وقد حكينا عن الربيع بن انس انه قال الجنف الخطأ ويجوز ان يكون مراده الميل عن الحق على وجه الخطأ والاثم ميله عنه على وجه العمد وهو تأويل مستقيم وتأوله الحسن على الوصية للاجنبي وله اقرباء ان ذلك جنف وميل عن الحق لان الوصية كانت عنده للاقارب الذين لا يرثون وتأوله طاوس على معنيين احدهما الوصية للاباعد فترد الى الاقارب والآخر ان يوصي لابن ابنه يريد ابنه * وقد نسخ وجوب الوصية للوالدين والاقربين (فمن خاف من موص جنفاً او اثماً) غير موجب ان يكون هذا الحكم مقصورا على الوصية المذكورة قبلها لانه كلام مستقل بنفسه يصح ابتداء الخطاب به غير مضمن بما قبله فهو عام في سائر الوصايا اذا عدل بها عن جهة العدل الى الجور منتظمة للوصية التي كانت واجبة للوالدين والاقربين في حال بقاء وجوبها وشاملة لسائر الوصايا غيرها فمن خاف من سائر الناس من موص ميلا عن الحق وعدولا الى الجور فالواجب عليه ارشاده الى العدل والصلاح ولا يختص بذلك الشاهد والوصي والحاكم دون سائر الناس لان ذلك من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر * فان قيل فما معنى قوله تعالى (فمن خاف من موص جنفاً او اثماً فاصلح بينهم) والخوف انما يختص بما يمكن وقوعه في المستقبل واما الماضي فلا يكون فيه خوف * قيل له يجوز ان يكون قد ظهر له من احوال الموصي مايغلب معه على ظنه انه يريد الجور وصرف الميراث عن الوارث فعلى من خاف ذلك منه رده الى العدل وتخوفه ذميم عاقبة الجور او يدخل بين الموصى له وبين الورثة على وجه الصلاح * وقد قيل ان معنى قوله (فمن خاف) انه علم ان فيها جورا فيردها الى العدل * وانما قال تعالى (فلا اثم عليه) ولم يقل فعليه ردها الى العدل والصلاح ولا ذكر له فيه استحقاق الثواب لان

اكثر احوال الداخلين بين الخصوم على وجه الاصلاح ان يسألوا كل واحد منهما ترك بعض حقه فيسبق مع هذه الحال الى ظن المصلح ان ذلك غير سائغ له ولانه انما يعمل في كثير منه على غالب ظنه دون الحقيقة فرخص الله تعالى في الاصلاح بينهم وازال ظن الظان لامتناع جواز ذلك فلذلك قال (فلا اثم عليه) في هذا الموضع وقد وعد بالثواب على مثله في غيره فقال تعالى (لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة اومعروف او اصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه اجراً عظيماً) * وروى في تغليظ الجنف في الوصية ماحدثنا عبدالباقي بن قانع قال حدثنا احمد بن الحسن قال حدثنا عبدالصمد بن حسان قال حدثنا سفيان الثورى عن عكرمة عن ابن عباس قال الاضرار في الوصية من الكبائر ثم قرأ (تلك حدود الله فلا تعتدوها) * وحدثنا عبدالباقي قال حدثنا القاسم بن زكريا ومحمد بن الليث قالا حدثنا عبدالله بن يوسف قال حدثنا عمر بن المغيرة عن داود بن ابي هند عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاضرار في الوصية من الكبائر * وحدثنا عبدالباقي قال حدثنا طاهر بن عبدالرحمن بن اسحاق القاضي حدثنا يحيى بن معين قال حدثنا عبدالرزاق قال اخبرنا معمر عن اشعث عن شهر بن حوشب عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة سبعين سنة فاذا اوصى حاف في وصيته فيختم له بشر عمله فيدخل النار وان الرجل ليعمل بعمل اهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدة بن عبدالله قال حدثنا عبدالصمد بن عبدالوارث قال حدثنا نصر بن على الحداني قال حدثني الاشعث بن جابر قال حدثني شهر بن حوشب ان اباهريرة حدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الرجل والمرأة ليعملان بطاعة الله ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فتجب لهما النار ثم قرأ على ابوهريرة من ههنا (من بعد وصية يوصى بها اودين غير مضار) حتى بلغ (ذلك الفوز العظيم) * فهذه الاخبار مع ماقدمنا توجب على من علم جنفا في الوصية من موص ان يرده الى العدل اذا امكنه ذلك * فان قيل على ماذا يعود الضمير الذى في قوله (بينهم) * قيل له لما ذكر الله الموصى افاد بفحوى الخطاب ان هناك موصى له ووارثا تنازعوا فعاد الضمير اليهم بفحوى الخطاب في الاصلاح بينهم وانشد الفراء

وما ادرى اذا يممت ارضاً * اريد الخير ايهما يليني
أألخير الذى انا ابتغيه * ام الشر الذى هو يبتغيني

فكنى في البيت الاول عن الشر بعد ذكر الخير وحده لما في فحوى اللفظ من الدلالة عليه عند ذكر الخير وغيره * وقد قيل ان الضمير عائد على المذكورين في ابتداء الخطاب وهم الوالدان والاقربون وقد افادت هذه الآية على ان على الوصى والحاكم والوارث وكل من وقف على جور في الوصية من جهة الخطأ اوالعمد ردها الى العدل ودل على ان قوله تعالى (فمن

بدله بعد ما سمعه) خاص فى الوصية العادلة دون الجائرة * وفيها الدلالة على جواز اجتهاد الرأى والعمل على غالب الظن لان الخوف من الميل يكون فى غالب ظن الخائف وفيها رخصة فى الدخول بينهم على وجه الاصلاح مع مافيه من زيادة او نقصان عن الحق بعد ان يكون ذلك بتراضيهم والله الموفق

باب فرض الصيام

قال الله تعالى ﴿ ياايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون ﴾ فالله تعالى اوجب علينا فرض الصيام بهذه الآية لان قوله (كتب عليكم) معناه فرض عليكم كقوله (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) وقوله (ان الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتا) يعنى فرضاً موقتاً * والصيام فى اللغة هو الامساك قال الله تعالى (انى نذرت للرحمن صوماً فلن اكلم اليوم انسياً) يعنى صمتاً فسمى الامساك عن الكلام صوماً ويقال خيل صيام اذا كانت ممسكة عن العلف وصامت الشمس نصف النهار لانها ممسكة عن السير والحركة فهذا حكم هذا اللفظ فى اللغة * وهو فى الشرع اسم للكف عن الاكل والشرب وما فى معناه وعن الجماع فى نهار الصوم مع نية القربة اوالفرض وهو لفظ مجمل مفتقر الى البيان عند وروده لانه اسم شرعى موضوع لمعان لم تكن معقولة فى اللغة الا انه بعد ثبوت الفرض واستقرار امر الشريعة قد عقل معناه الموضوع له فيها بتوقيف النبى صلى الله عليه وسلم الامة عليها * وقوله تعالى (كما كتب على الذين من قبلكم) يعتوره معان ثلاثة كل واحد منها مروى عن السلف قال الحسن والشعبى وقتادة انه كتب على الذين من قبلنا وهم النصارى شهر رمضان او مقداره من عدد الايام وانما حولوه وزادوا فيه وقال ابن عباس والربيع بن انس والسدى كان الصوم من العتمة الى العتمة ولا يحل بعد النوم مأكل ولا مشرب ولا منكح ثم نسخ وقال آخرون معناه انه كتب علينا صيام ايام كما كتب عليهم صيام ايام ولا دلالة فيه على مساواته فى المقدار بل جائز فيه الزيادة والنقصان وروى عن مجاهد وقتادة الذين من قبلكم اهل الكتاب وروى عبدالرحمن بن ابى ليلى عن معاذ بن جبل قال احيل الصيام ثلاثة احوال فقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فجعل الصوم كل شهر ثلاثة ايام ويوم عاشوراء ثم ان الله تعالى فرض الصيام بقوله (كتب عليكم الصيام) وذكر نحو قول ابن عباس الذى قدمنا * قال ابوبكر لما لم يكن فى قوله (كما كتب على الذين من قبلكم) دلالة على المراد فى العدد او فى صفة الصيام او فى الوقت كان اللفظ مجملا ولو علمنا وقت صيام من قبلنا وعدده كان جائزا ان يكون مراده صفة الصيام وما حظر على الصائم فيه بعد النوم فلم يكن لنا سبيل الى استعمال ظاهر اللفظ فى احتداء صوم من قبلنا وقد عقبه تعالى بقوله (اياماً معدودات) وذلك جائز وقوعه على قليل الايام وكثيرها فلما قال تعالى فى نسق التلاوة (شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر

فليصمه) بين بذلك عدد الايام المعدودات ووقتها وامر بصومها وقد روى هذا المعنى عن ابن ابي ليلى وروى عن ابن عباس وعطاء ان المراد بقوله تعالى (اياماً معدودات) صوم ثلاثة ايام من كل شهر قبل ان ينزل رمضان ثم نسخ برمضان * قوله تعالى ﴿ فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ﴾ قال ابوبكر ظاهره يقتضي جواز الافطار لمن لحقه الاسم سواء كان الصوم يضره اولا الا انا لانعلم خلافا ان المريض الذى لايضره الصوم غير مرخص له فى الافطار فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد اذا خاف ان تزداد عينه وجعاً او حماه شدة افطر وقال مالك فى الموطأ من اجهده الصوم افطر وقضى ولا كفارة عليه والذى سمعته ان المريض اذا اصابه المرض شق عليه فيه الصيام فيبلغ منه. ذلك فله ان يفطر ويقضى قال مالك واهل العلم يرون على الحامل اذا اشتد عليها الصيام الفطر والقضاء ويرون ذلك مرضاً من الامراض وقال الاوزاعى اى مرض اذا مرض الرجل حل له الفطر فان لم يطق افطر فاما اذا اطاق وان شق عليه فلا يفطر وقال الشافعى اذا ازداد مرض المريض شدة زيادة بينة افطر وان كانت زيادة محتملة لم يفطر فثبت باتفاق الفقهاء ان الرخصة فى الافطار للمريض موقوفة على زيادة المرض بالصوم وانه ما لم يخش الضرر فعليه ان يصوم * ويدل على ان الرخصة فى الافطار للمريض متعلقة بخوف الضرر ماروى انس بن مالك القشيرى عن النبى عليه السلام ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع ومعلوم ان رخصتهما موقوفة على خوف الضرر على انفسهما او على ولديهما فدل ذلك على ان جواز الافطار فى مثله متعلق بخوف الضرر اذ الحامل والمرضع صحيحتان لامرض بهما وابيح لهما الافطار لاجل الضرر * واباح الله تعالى للمسافر الافطار وليس للسفر حد معلوم فى اللغة يفصل به بين اقله وبين ماهو دونه فاذا كان ذلك كذلك وقد اتفقوا على ان للسفر المبيح للافطار مقدارا معلوما فى الشرع واختلفوا فيه فقال اصحابنا مسيرة ثلاثة ايام ولياليها وقال آخرون مسيرة يومين وقال آخرون مسيرة يوم ولم يكن للغة فى ذلك حظ اذ ليس فيها حصر اقله بوقت لايجوز النقصان منه لانه اسم مأخوذ من العادة وكل ما كان حكمه مأخوذا من العادة فغير ممكن تحديده باقل القليل وقد قيل ان السفر مشتق من السفر الذى هو الكشف من قولهم سفرت المرأة عن وجهها واسفر الصبح اذا اضاء وسفرت الريح السحاب اذا قشعته والمسفرة المكنسة لانها تسفر عن الارض بكنس التراب واسفر وجهه اذا اضاء واشرق ومنه قوله تعالى (وجوه يومئذ مسفرة) يعنى مشرقة مضيئة فسمى الخروج الى الموضع البعيد سفرا لانه يكشف عن اخلاق المسافر واحواله ومعلوم انه اذا كان معنى السفر ماوصفنا ان ذلك لايتبين فى الوقت اليسير واليوم واليومين لانه قد يتصنع فى الاغلب لمثل هذه المسافة فلا يظهر فيه ما يكشفه البعيد من اخلاقه فان اعتبر بالعادة علمنا ان المسافة القريبة لاتسمى سفراً والبعيدة تسمى الا انهم اتفقوا على ان الثلاثة سفر صحيح فيما يتعلق به من احكام الشرع فثبت ان الثلاث سفر وما دونها لم يثبت لعدم معنى الاسم فيه وفقد التوقيف والاتفاق

بتحديده وايضاً قد روى عن النبي عليه السلام اخبار تقتضى اعتبار الثلاث فى كونها سفراً فى احكام الشرع فمنها حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى ان تسافر امرأة ثلاثة ايام الا مع ذى محرم واختلف الرواة عن ابى سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال بعضهم ثلاثة ايام وقال بعضهم يومين فهذه الالفاظ المختلفة قد رويت فى حديث ابى سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم واختلف ايضاً عن ابى هريرة فروى سفيان عن عجلان عن سعيد بن ابى سعيد عن ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تسافرا مرأة فوق ثلاثة ايام الا ومعها ذو محرم وروى كثير بن زيد عن سعيد بن ابى سعيد المقبرى عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا نساء المؤمنات لاتخرج امرأة من مسيرة ليلة الا مع ذى محرم وكل واحد من اخبار ابى سعيد وابى هريرة انما هو خبر واحد اختلفت الرواية فى لفظه ولم يثبت انه عليه السلام قال ذلك فى احوال فالواجب ان يكون خبر الزائد اولى وهو الثلاث لانه متفق على استعماله ومادونها مختلف فيه فلا يثبت لاختلاف الرواة فيه واخبار ابن عمر لا اختلاف فيها فهى ثابتة وفيها ذكر الثلاث ولو اثبتنا ذكر اخبار ابى سعيد وابى هريرة على اختلافها لكان اكثر احوالها ان تتضادو تسقط كانها لم ترد وتبقى لنا اخبار ابن عمر فى اعتبار الثلاث من غير معارض * فان قيل اخبار ابى سعيد وابى هريرة غير متعارضة لانا نثبت جميع ماروى فيها من التوقيت فنقول لاتسافر يوماً ولا يومين ولا ثلاثة * قيل له متى استعملت مادون الثلاث فقد الغيت الثلاث وجعلت ورودها وعدمها بمنزلة فانت غير مستعمل لخبر الثلاث مع استعمالك خبر مادونها واذا لم يكن الا استعمال بعضها والغاء البعض فاستعمال خبر الثلاث اولى لما فيه من ذكر الزيادة وايضاً قد يمكن استعمال الثلاث مع اثبات فائدة الخبر فى اليوم واليومين وهو انها متى ارادت سفر الثلاث لم تخرج اليوم ولااليومين من الثلاث الا مع ذى محرم وقد يجوز ان يظن ظان انه لما حد الثلاث فباح لها الخروج يوما او يومين مع غير ذى محرم وان ارادت سفر الثلاث فابان عليه السلام حظر مادونها متى ارادتها * واذا ثبت تقدير الثلاث فى حظر الخروج الامع ذى محرم ثبت ذلك تقديراً فى اباحة الافطار فى رمضان من وجهين احدها ان كل من اعتبر فى خروج المرأة الثلاث اعتبرها فى اباحة الافطار وكل من قدره بيوم او يومين كذلك قدره فى الافطار والوجه الآخر ان الثلاث قد تعلق بها حكم ومادونها لم يتعلق به حكم فى الشرع فوجب تقديرها فى اباحة الافطار لانه حكم متعلق بالوقت المقدر وليس فيما دون الثلاث حكم يتعلق به فصار بمنزلة خروج ساعة من النهار * وايضاً ثبت عن النبي عليه السلام انه رخص فى المسح للمقيم يوماً وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليها ومعلوم ان ذلك ورد مورد بيان الحكم لجميع المسافرين لان ماورد مورد البيان فحكمه ان يكون شاملا لجميع مااقتضى البيان من التقدير فما من مسافر الا وهو الذى يكون سفره ثلاثاً ولو كان مادون الثلاث سفراً فى الشرع لكان قد بقى مسافر لم يتبين حكمه ولم يكن

اللفظ مستوعباً لجميع مااقتضى البيان وذلك يخرجه عن حكم البيان * ومن جهة اخرى ان المسافر اسم للجنس لدخول الالف واللام عليه فما من مسافر الا وقد انتظمه هذا الحكم فثبت ان من خرج عنه فليس بمسافر يتعلق بسفره حكم وفي ذلك اوضح الدلالة على ان السفر الذي يتعلق به الحكم هو سفر ثلاث وان مادونه لاحكم له في افطار ولاقصر ومن جهة اخرى ان هذا الضرب من المقادير لايؤخذ من طريق المقاييس وانما طريق اثباته الاتفاق او التوقيف فلما عدمنا فيما دون الثلاث الاتفاق والتوقيف وجب الوقوف عند الثلاث لوجود الاتفاق فيه انه سفر يبيح الافطار وايضاً لما كان لزوم فرض الصوم هو الاصل واختلفوا في مدة رخصة الافطار لم يجزلنا عند الاختلاف ترك الفرض الا بالاجماع وهو الثلاث لان الفروض يحتاط لها ولايحتاط عليها وقد روى عن عبدالله بن مسعود وعمار وابن عمر انه لايفطر في اقل من الثلاث * قوله تعالى ﴿ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ﴾ اختلف الفقهاء من السلف في تأويله فروى المسعودى عن عمرو بن مرة عن عبدالرحمن بن ابي ليلى عن معاذ بن جبل قال احيل الصيام على ثلاثة احوال ثم انزل الله (كتب عليكم الصيام) الى قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) فكان من شاء صام ومن شاء افطر واطعم مسكينا واجزى عنه ثم انزل الله الآية الاخرى (شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن) الى قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فاثبت الله تعالى صيامه على المقيم الصحيح ورخص فيه للمريض والمسافر وثبت الاطعام للكبير الذى لايستطيع الصيام وعن عبدالله بن مسعود وابن عمر وابن عباس وسلمة بن الاكوع وعلقمة والزهرى وعكرمة في قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) قال كان من شاء صام ومن شاء افطر وافتدى واطعم كل يوم مسكيناً حتى نزل (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وروى فيه وجه آخر وهو ماروى عبدالله بن موسى عن اسرائيل عن ابى اسحق عن الحرث عن على كرم الله وجهه قال من اتى عليه رمضان وهو مريض اومسافر فليفطر وليطعم كل يوم مسكينا صاعاً فذلك قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) ووجه آخر وهو ماروى منصور عن مجاهد عن ابن عباس انه كان يقرأها (وعلى الذين يطوقونه فدية طعام مسكين) قال الشيخ الكبير الذى كان يطيق الصوم وهو شاب فادركه الكبر وهو لايستطيع ان يصوم من ضعف ولايقدر ان يترك الطعام فيفطر ويطعم عن كل يوم مسكينا نصف صاع وعن سعيد بن المسيب مثله وكانت عائشة تقرأ (وعلى الذين يطوقونه) وروى خالد الحذاء عن عكرمة انه كان يقرأ (وعلى الذين يطيقونه) قال انها ليست بمنسوخة وروى الحجاج عن ابى اسحق عن الحرث عن على (وعلى الذين يطيقونه) قال الشيخ والشيخة * قال ابوبكر فقالت الفرقة الاولى من الصحابة والتابعين وهم الاكثرون عدداً ان فرض الصوم بديا نزل على وجه التخيير لمن يطيقه بين الصيام وبين الفدية وانه نسخ عن المطيق بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقالت الفرقة الثانية هى غير منسوخة بل هى ثابتة على المريض والمسافر يفطران ويقضيان وعليهما الفدية مع القضاء وكان ابن عباس

وعائشة وعكرمة وسعيد بن المسيب يقرؤنها (وعلى الذين يطوقونه) فاحتمل هذا اللفظ معانى منها مابينه ابن عباس انه ارادالذين كانوا يطيقونه ثم كبروافعجزوا عن الصوم فعليهم الاطعام والمعنى الآخر انهم يكلفونه على مشقة فيه وهم لايطيقونه لصعوبته فعليهم الاطعام ومعنى آخر وهو ان حكم التكليف يتعلق عليهم وان لم يكونوا مطيقين للصوم فيقوم لهم الفدية مقام مالحقهم من حكم تكليف الصوم الاترى ان حكم تكليف الطهارة بالماء قائم على المتيمم وان لم يقدر عليه حتى اقيم التراب مقامه ولولا ذلك لماكان التيمم بدلا منه وكذلك حكم تكليف الصلاة قائم على النائم والناسى فى باب وجوب القضاء لاعلى وجه لزمه بالترك فلما اوجب تعالى عليه الفدية فى حال العجز والاياس عن القضاء اطلق فيه اسم التكليف بقوله (وعلى الذين يطيقونه) اذ كانت الفدية هى ماقام مقام غيره فالقراءتان على هذا الوجه مستعملتان الاان الاولى وهى قوله (وعلى الذين يطيقونه) لامحالة منسوخة لماذكره من روينا عنه من الصحابة واخبارهم عن كيفية الفرض وصفته بديا وان المطيق للصوم منهم كان مخيراً بين الصيام والافطار والفدية وليس هذا من طريق الرأى لانه حكاية حال شاهدوها وعلموا انها بتوقيف من النبى صلى الله عليه وسلم اياهم عليها وفى مضمون الخطاب من اوضح الدلالة على ذلك مالو لم يكن معنا رواية عن السلف فى معناه لكان كافياً فى الابانة عن مراده وهو قوله تعالى (ومن كان مريضاً أوعلى سفر فعدة من أيام اخر) فابتدأ تعالى ببيان حكم المريض والمسافر واوجب عليهما القضاء اذا افطرا ثم عقبه بقوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) فغير جائز ان يكون هؤلاء هم المرضى والمسافرين اذ قد تقدم ذكر حكمهما وبيان فرضهما بالاسم الخاص لهما فغير جائز ان يعطف عليهما بكناية عنهما مع تقديمه ذكرهما منصوصاً معينا ومعلوم ان ماعطف عليه فهو غيره لان الشئ لايعطف على نفسه ويدل على ان المراد المقيمون المطيقون للصوم ان المريض المذكور فى الآية هوالذى يخاف ضرر الصوم فكيف يعبر عنه باطاقة الصوم وهو انما رخص له لفقد الاطاقة وللضرر المخوف منه ويدل على ذلك ماذكره فى نسق التلاوة من قوله تعالى (وان تصوموا خير لكم) وليس الصوم خيراً للمريض الخائف على نفسه بل هو فى هذه الحال منهى عن الصوم ويدل على ان المريض والمسافر لم يرادا بالفدية وانه لافدية عليهما ان الفدية ماقام مقام الشئ وقد نص الله تعالى على ايجاب القضاء على المريض والمسافر والقضاء قائم مقام الفرض فلايكون الاطعام حينئذ فدية وفى ذلك دلالة على انه لم يرد بالفدية المريض والمسافر بقوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) منسوخ بماقدمنا وهذه الآية تدل على ان اصل الفرض كان الصوم وانه جعل له العدول عنه الى الفدية على وجه البدل عن الصوم لان الفدية مايقوم مقام الشئ ولوكان الاطعام مفروضاً فى نفسه كالصوم على وجه التخيير لماكان بدلا كما ان المكفر عن يمينه بماشاء من الثلاثة الاشياء لايكون ماكفر به منها بدلاً ولا فدية عن غيرها وان حمل معناه على قول من قال المراد به الشيخ الكبير لم يكن منسوخا ولكن يحتاج الى ضمير وهو وعلى الذين كانوا

يطيقونه ثم عجزوا بالكبر مع اليأس عن القضاء وغير جائز اثبات ذلك الا باتفاق اوتوقيف ومع ذلك فيه ازالة اللفظ عن حقيقته وظاهره من غير دلالة تدل عليه وعلى ان في حمله على ذلك اسقاط فائدة قوله (وعلى الذين يطيقونه) لان الذين كانوا يطيقونه بعد لزوم الفرض والذين لحقهم فرض الصوم وهم عاجزون عنه بالكبر سواء في حكمه ويحمل معناه على ان الشيخ الكبير العاجز عن الصائم المأيوس من القضاء عليه الفدية فسقط فائدة قوله (وعلى الذين يطيقونه) اذ لم يتعلق فيه بذكر الاطاقة حكم ولا معنى وقراءة من قرأ (يطوقونه) يحتمل الشيخ المأيوس منه القضاء من ايجاب الفدية عليه لان قوله يطوقونه قد اقتضى تكليفهم حكم الصوم مع مشقة شديدة عليهم في فعله وجعل لهم الفدية قائمة مقام الصوم فهذه القراءة اذا كان معناها ما وصفنا فهي غير منسوخة بل هي ثابتة الحكم اذ كان المراد بها الشيخ المأيوس منه القضاء العاجز عن الصوم والله الموفق بمنه وكرمه

ذكر اختلاف الفقهاء في الشيخ الفاني

قال ابوحنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر الشيخ الكبير الذي لا يطيق الصيام يفطر ويطعم عنه كل يوم نصف صاع من حنطة ولا شيء عليه غير ذلك وقال الثوري يطعم ولم يذكر مقداره وقال المزني عن الشافعي يطعم مداً من حنطة كل يوم وقال ربيعة ومالك لا ارى عليه الاطعام وان فعل فحسن * قال ابوبكر قد ذكرنا في تأويل الآية ما روى عن ابن عباس في قراءته (وعلى الذين يطوقونه) وانه الشيخ الكبير فلولا ان الآية محتملة لذلك لما تأولها ابن عباس ومن ذكر ذلك عنه عليه فوجب استعمال حكمها من ايجاب الفدية في الشيخ الكبير وقد روى عن علي ايضاً انه تأول قوله (وعلى الذين يطيقونه) على الشيخ الكبير وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من مات وعليه صوم فليطعم عنه وليه مكان كل يوم مسكينا واذا ثبت ذلك في الميت الذي عليه الصيام فالشيخ اولى بذلك من الميت لعجز الجميع عن الصوم * فان قيل هلا كان الشيخ كالمريض الذي يفطر في رمضان ثم لا يبرأ حتى يموت ولا يلزمه القضاء * قيل له لان المريض مخاطب بقضائه في ايام اخر فانما تعلق الفرض عليه في ايام القضاء لقوله (فعدة من ايام اخر) فمتى لم يلحق العدة لم يلزمه شيء كمن لم يلحق رمضان واما الشيخ فلا يرجى له القضاء في ايام اخر فانما تعلق عليه حكم الفرض في ايجاب الفدية في الحال فاختلفا من اجل ذلك وقد ذكرنا قول السلف في الشيخ الكبير وايجاب الفدية عليه في الحال من غير خلاف احد من نظرائهم فصار ذلك اجماعاً لا يسع خلافه واما الوجه في ايجاب الفدية نصف صاع من بر فهو ما حدثنا عبدالباقي بن قانع قال حدثنا اخو خطاف قال حدثنا محمد بن عبدالله بن سعيد المستملي قال حدثنا اسحاق الازرق عن شريك عن ابي ليلى عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات وعليه رمضان

فلم يقضه فليطعم عنه مكان كل يوم نصف صاع لمسكين واذا ثبت ذلك فى المفطر فى رمضان اذا مات ثبت فى الشيخ الكبير من وجوه احدها انه عموم فى الشيخ الكبير وغيره لان الشيخ الكبير قد تعلق عليه حكم التكليف على ماوصفنا فجائز بعد موته ان يقال انه قد مات وعليه صيام رمضان فقد تناوله عموم اللفظ ومن جهة اخرى انه قد ثبت ان المراد بالفدية المذكورة فى الآية هذا المقدار وقد اريد بها الشيخ الكبير فوجب ان يكون ذلك هو المقدار الواجب عليه ومن جهة اخرى انه اذا ثبت ذلك فيمن مات وعليه قضاء رمضان وجب ان يكون ذلك مقدار فدية الشيخ الكبير لان احداً من موجبي الفدية على الشيخ الكبير لم يفرق بينهما وقد روى عن ابن عباس وقيس بن السائب الذى كان شريك رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الجاهلية وعائشة وابى هريرة وسعيد بن المسيب فى الشيخ الكبير انه يطعم عن كل يوم نصف صاع بر واوجب النبى صلى الله عليه وسلم على كعب بن عجرة اطعام ستة مساكين كل مسكين نصف صاع بر وهذا يدل على ان تقدير فدية الصوم بنصف صاع اولى منه بالمد لان التخيير فى الاصل قد تعلق بين الصوم والفدية فى كل واحد منهما وقد روى عن ابن عمر وجماعة من التابعين عن كل يوم مد والاول اولى لما رويناه عن النبى صلى الله عليه وسلم ولما عضده قول الاكثرين عدداً من الصحابة والتابعين وما دل عليه من النظر وقوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه) قد اختلف فى ضمير كنايته فقال قائلون هو عائد على الصوم وقال آخرون الى الفدية والاول اصح لان مظهره قد تقدم والفدية لم يجر لها ذكر والضمير انما يكون لمظهر متقدم ومن جهة اخرى ان الفدية مؤنثة والضمير فى الآية للمذكر فى قوله (يطيقونه) وقد دل ذلك على بطلان قول المجبرة القائلين بان الله يكلف عباده مالا يطيقون وانهم غير قادرين على الفعل قبل وقوعه ولا مطيقين له لان الله قد نص على انه مطيق له قبل ان يفعله بقوله (وعلى الذين يطيقونه فدية) فوصفه بالاطاقة مع تركه للصوم والعدول عنه الى الفدية ودلالة اللفظ قائمة على ذلك ايضاً اذا كان الضمير هو الفدية لانه جعله مطيقاً لها وان لم يفعلها وعدل الى الصوم وقوله عز وجل (شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان) يدل على بطلان مذهب المجبرة فى قولهم ان الله لم يهد الكفار لانه قد اخبر فى هذه الآية ان القرآن هدى لجميع المكلفين كما قال فى آية اخرى (واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) * وقوله تعالى ﴿فمن تطوع خيراً فهو خير له﴾ يجوز ان يكون ابتداء كلام غير متعلق بما قبله لانه قائم بنفسه فى ايجاب الفائدة يصح ابتداء الخطاب به فيكون حثاً على التطوع بالطاعات وجائز ان يريد به التطوع بزيادة طعام الفدية لان المقدار المفروض منه نصف صاع فان تطوع بصاع او صاعين فهو خير له وقد روى هذا المعنى عن قيس بن السائب انه كبر فلم يقدر على الصوم فقال يطعم عن كل انسان لكل يوم مدين فاطعموا عنى ثلاثا وغير جائز ان يكون المراد احد ماوقع عليه التخيير فيه من الصيام او الاطعام لان

كل واحد منهما اذا فعله منفرداً فهو فرض لا تطوع فيه فلم يجز ان يكون واحد منهما مراد الآية وجائز ان يكون المراد الجمع بين الصيام والطعام فيكون الفرض احدهما والآخر التطوع * واما قوله تعالى ﴿وان تصوموا خير لكم﴾ فانه يدل على ان اول الآية فيمن يطيق الصوم من الاصحاء المقيمين غير المرضى ولا المسافرين ولا الحامل والمرضع وذلك لان المريض الذى يباح له الافطار هو الذى يخاف ضرر الصوم وليس الصوم بخير لمن كان هذا حاله لانه منهى عن تعريض نفسه للتلف بالصوم والحامل والمرضع لا تخلوان من ان يضربهما الصوم او بولديهما وايهما كان فالافطار خير لهما والصوم محظور عليهما وان كان لا يضربهما ولا بولديهما فعليهما الصوم وغير جائز لهما الفطر فعلمنا انهما غير داخلتين فى قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه) وقوله (وان تصوموا خير لكم) عائد الى من تقدم ذكره فى اول الخطاب وجائز ان يكون قوله (وان تصوموا خير لكم) عائدا الى المسافرين ايضاً مع عوده على المقيمين المخيرين بين الصوم والاطعام فيكون الصوم خيرا للجميع اذ كان اكثر المسافرين يمكنهم الصوم فى العادة من غير ضرر وان كان الاغلب فيه المشقة ودلالته واضحة على ان الصوم فى السفر افضل من الافطار وفيه الدلالة على ان صوم يوم تطوعاً افضل من صدقة نصف صاع لانه فى الفرض كذلك ألا ترى انه لما خيره فى الفرض بين صوم يوم وصدقة نصف صاع جعل الصوم افضل منها فكذلك يجب ان يكون حكمهما فى التطوع والله الموفق

باب الحامل والمرضع

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والثورى والحسن بن حى اذا خافتا على ولديهما او على انفسهما فانهما تفطران وتقضيان ولا كفارة عليهما وقال مالك فى المرضع اذا خافت على ولدها ولا يقبل الصبى من غيرها فانها تفطر وتقضى وتطعم عن كل يوم مداً مسكينا والحامل اذا افطرت لا اطعام عليها وهو قول الليث بن سعد وقال مالك وان خافتا على انفسهما فهما مثل المريض وقال الشافعى اذا خافتا على ولديهما افطرتا وعليهما القضاء والكفارة وان لم تقدرا على الصوم فهما مثل المريض عليهما القضاء بلا كفارة وروى عنه فى البويطى ان الحامل لا اطعام عليها واختلف السلف فى ذلك على ثلاثة اوجه فقال على كرم الله وجهه عليهما القضاء اذا افطرتا ولا فدية عليهما وهو قول ابراهيم والحسن وعطاء وقال ابن عباس عليهما الفدية بلا قضاء وقال ابن عمر ومجاهد عليهما الفدية والقضاء والحجة لاصحابنا ما حدثنا جعفر بن محمد بن احمد الواسطى قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا اسماعيل بن ابراهيم عن ايوب قال حدثنى ابو قلابة هذا الحديث ثم قال هل لك فى صاحب الحديث الذى حدثنى قال فدلنى عليه فلقيته فقال حدثنى قريب لى يقال له انس بن مالك قال اتيت

رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ابل لجار لى اخذت فوافقته وهو يأكل فدعانى الى طعامه فقلت انى صائم فقال اذا اخبرك عن ذلك ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع قال فكان يتلهف بعد ذلك يقول الا اكون اكلت من طعام رسول الله صلى الله عليه وسلم حين دعانى * قال ابوبكر شطر الصلاة مخصوص به المسافر اذلا خلاف ان الحمل والرضاع لايبيحان قصر الصلاة ووجه دلالته على ما ذكرنا اخباره عليه السلام بان وضع الصوم عن الحامل والمرضع هو كوضعه عن المسافر ألا ترى ان وضع الصوم الذى جعله من حكم المسافر هو بعينه جعله من حكم المرضع والحامل لانه عطفهما عليه من غير استئناف ذكر شئ غيره فثبت بذلك ان حكم وضع الصوم عن الحامل والمرضع هو فى حكم وضعه عن المسافر لافرق بينهما ومعلوم ان وضع الصوم عن المسافر انما هو على جهة ايجاب قضائه بالافطار من غير فدية فوجب ان يكون ذلك حكم الحامل والمرضع وفيه دلالة على انه لا فرق بين الحامل والمرضع اذا خافتا على انفسهما اوولديهما اذلم يفصل النبى صلى الله عليه وسلم بينهما وايضاً لما كانت الحامل والمرضع يرجى لهما القضاء وانما ابيح لهما الافطار للخوف على النفس اوالولد مع امكان القضاء وجب ان تكونا كالمريض والمسافر فان احتج القائلون بايجاب القضاء والفدية بظاهر قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) لم يصح لهم وجه الدلالة منه على ما ادعوه وذلك لما روينا عن جماعة من الصحابة الذين قدمنا ذكرهم ان ذلك كان فرض المقيم الصحيح وانه كان مخيرا بين الصيام والفدية وبينا ان ماجرى مجرى ذلك فليس القول فيه من طريق الرأى وانما يكون توقيفاً فالحامل والمرضع لم يجر لهما ذكر فيما حكوا فوجب ان يكون تأويلها محمولا على ماذكرنا وقد ثبت نسخ ذلك بقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ومن جهة اخرى لا يصح الاحتجاج لهم به وهو قوله تعالى فى سياق الخطاب (وان تصوموا خيرلكم) ومعلوم ان ذلك خطاب لمن تضمنه اول الآية وليس ذلك حكم الحامل والمرضع لانهما اذا خافتا الضرر لم يكن الصوم خيراً لهما بل محظور عليهما فعله وان لم تخشيا ضررا على انفسهما اوولديهما فغير جائز لهما الافطار وفى ذلك دليل واضح على انهما لم ترادا بالآية ويدل على بطلان قول من تأول الآية على الحامل والمرضع من القائلين بايجاب الفدية والقضاء ان الله تعالى سمى هذا الطعام فدية والفدية ماقام مقام الشئ واجزأ عنه فغير جائز على هذا الوضع اجتماع القضاء والفدية لان القضاء اذاوجب فقد قام مقام المتروك فلايكون الاطعام فدية وان كان فدية صحيحة فلا قضاء لان الفدية قد اجزأت عنه وقامت مقامه * فان قيل ما الذى يمنع ان يكون القضاء والاطعام قائمين مقام المتروك * قيل له لوكان مجموعهما قائمين مقام المتروك من الصوم لكان الاطعام بعض الفدية ولم يكن جميعها والله تعالى قد سمى ذلك فدية وتأويلك يؤدى الى خلاف مقتضى الآية وايضاً اذاكان الاصل المبيح للحامل والمرضع الافطار والموجب عليهما الفدية هو قوله

تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) وقد ذكر السلف الذين قدمنا قولهم ان الواجب كان احد شيئين من فدية او صيام لاعلى وجه الجمع فكيف يجوز الاستدلال به على ايجاب الجمع بينهما على الحامل والمرضع ومن جهة اخرى انه معلوم ان فى قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) حذف الافطار كانه قال وعلى الذين يطيقونه اذا افطروا فدية طعام مسكين فاذا كان الله تعالى انما اقتصر بالايجاب على ذكر الفدية فغير جائز ايجاب غيرها معها لما فيه من الزيادة فى النص وغير جائز الزيادة فى المنصوص الا بنص مثله وليستا كالشيخ الكبير الذى لايرجى له الصوم لانه مأيوس من صومه فلا قضاء عليه والاطعام الذى يلزمه فدية له اذ هو بنفسه قائم مقام المتروك من صومه والحامل والمرضع يرجى لهما القضاء فهما كالمريض والمسافر وانما يسوغ الاحتجاج بظاهر الآية لابن عباس لاقتصاره على ايجاب الفدية دون القضاء ومع ذلك فان الحامل والمرضع اذا كانتا انما تخافان على ولديهما دون انفسهما فهما تطيقان الصوم فيتناولهما ظاهر قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) وكذلك قال ابن عباس حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا ابان قال حدثنا قتادة ان عكرمة حدثه ان ابن عباس حدثه فى قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) قال أثبتت للحامل والمرضع وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا ابن المثنى قال حدثنا ابن ابى عدى عن سعيد عن قتادة عن عزرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) قال كانت رخصة للشيخ الكبير والمرأة وهما يطيقان الصيام ان يفطرا و يطعما مكان كل يوم مسكينا والحبلى والمرضع اذا خافتا على اولادهما افطرتا واطعمتا فاحتج ابن عباس بظاهر الآية واوجب الفدية دون القضاء عند خوفهما على ولديهما اذهما تطيقان الصوم فشملهما حكم الآية * قال ابوبكر ومن ابى ذلك من الفقهاء ذهب الى ان ابن عباس وغيره ذكروا ان ذلك كان حكم سائر المطيقين للصوم فى ايجاب التخيير بين الصوم والفدية وهو لا محالة قد يتناول الرجل الصحيح المطيق للصوم فغير جائز ان يتناول الحامل والمرضع لانهما غير مخيرتين لانهما اما ان تخافا فعليهما الافطار بلا تخيير اولا تخافا فعليهما الصيام بلا تخيير وغير جائز ان تتناول الآية فريقين بحكم يقتضى ظاهرها ايجاب الفدية ويكون المراد فى احد الفريقين التخيير بين الاطعام والصيام وفى الفريق الآخر اما الصيام على وجه الايجاب بلا تخيير او الفدية بلا تخيير وقد تناولهما لفظ الآية على وجه واحد فثبت بذلك ان الآية لم تتناول الحامل والمرضع ويدل عليه ايضاً فى نسق التلاوة (وان تصوموا خير لكم) وليس ذلك بحكم الحامل والمرضع اذا خافتا على ولديهما لان الصيام لايكون خيراً لهما ويدل عليه ايضاً ماقدمنا من حديث انس بن مالك القشيرى فى تسوية النبى صلى الله عليه وسلم بين المريض والمسافر وبين الحامل والمرضع فى حكم الصوم * قوله تعالى ﴿ شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن ﴾ الآية * قال ابوبكر قد بينا فيما سلف قول من قال

انالفرض الاول كان صوم ثلاثة ايام من كل شهر بقوله (كتب عليكم الصيام) وقوله تعالى (اياماً معدودات) وانه نسخ بقوله (شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن) وقول من قال ان شهر رمضان بيان للموجب بقوله (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) وقوله (اياماً معدودات) فيصير تقديره اياما معدودات هى شهر رمضان فان كان صوم الايام المعدودات منسوخاً بقوله (شهر رمضان) الى قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فقد انتظم قوله (شهر رمضان) نسخ حكمين من الآية الاولى احدهما الايام المعدودات التى هى غير شهر رمضان والآخر التخيير بين الصيام والاطعام فى قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) على نحو ماقدمنا ذكره عن السلف وان كان قوله (شهر رمضان) بياناً لقوله (اياماً معدودات) فقد كان لامحالة بعد نزول فرض رمضان التخيير ثابتا بين الصوم والفدية فى اول احوال ايجابه فكان هذا الحكم مستقراً ثابتاً ثم ورد عليه النسخ بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) اذ غير جائز ورود النسخ قبل وقت الفعل والتمكن منه والصحيح هو القول الثانى لاستفاضة الرواية عن السلف بان التخيير بين الصوم والفدية كان فى شهر رمضان وانه نسخ بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) * فان قيل فى فحوى الآية دلالة على ان المراد بقوله (اياماً معدودات) غير شهر رمضان لانه لم يرد الا مقروناً بذكر التخيير بينه وبين الفدية ولو كان قوله (اياماً معدودات) فرضاً مجملا موقوف الحكم على البيان لما كان لذكر التخيير قبل ثبوت الفرض معنى * قيل له لايمتنع ورود فرض مجملا مضمناً بحكم مفهوم المعنى موقوف على البيان فمتى ورد البيان بما اريد منه كان الحكم المضمن به ثابتا معه فيكون تقديره اياماً معدودات حكمها اذا بين وقتها ومقدارها ان يكون المخاطبون به مخيرين بين الصوم والفدية كما قال تعالى (خذ من اموالهم صدقةً تطهرهم) فاسم الاموال عموم يصح اعتباره فيما علق به من الحكم والصدقة مجملة مفتقرة الى البيان فاذا ورد بيان الصدقة كان اعتبار عموم اسم الاموال سائغاً فيها ولذلك نظائر كثيرة ويحتمل ان يكون قوله (وعلى الذين يطيقونه) متأخراً فى التنزيل وان كان مقدماً فى التلاوة فيكون تقدير الآيات وترتيب معانيها اياماً معدودات هى شهر رمضان ومن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فيكون هذا حكما ثابتاً مستقراً مدة من الزمان ثم نزل قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فنسخ به التخيير بين الفدية والصوم على نحو ماذكرنا فى قوله عز وجل (واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة) مؤخراً فى اللفظ وكان ذلك يعتوره معنيان احدهما انه وان كان مؤخراً فى التلاوة فهو مقدم فى التنزيل والثانى انه معطوف عليه بالواو وهى لاتوجب الترتيب فكأن الكل مذكور معاً فكذلك قوله (اياماً معدودات) الى قوله (شهر رمضان) يحتمل ما احتملته قصة البقرة * واما قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ففيه عدة احكام منها ايجاب الصيام على من شهد الشهر دون من لم يشهد فلو كان اقتصر على

قوله (كتب عليكم) الى قوله (شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن) لاقتضى ذلك لزوم الصوم سائر الناس المكلفين فلما عقب ذلك بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) بين ان لزوم صوم الشهر مقصور على بعضهم دون بعض وهو من شهد الشهر دون من لم يشهده وقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر) يعتوره معان منها من كان شاهداً يعنى مقيماً غير مسافر كما يقال للشاهد والغائب المقيم والمسافر فكان لزوم الصوم مخصوصاً به المقيمون دون المسافرين ثم لو اقتصر على هذا لكان المفهوم منه الاقتصار بوجوب الصوم عليهم دون المسافرين اذلم يذكروا فلاشئ عليهم من صوم ولا قضاء فلما قال تعالى (ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام اخر) بين حكم المريض والمسافر فى ايجاب القضاء عليهم اذا افطروا هذا اذا كان التأويل فى قوله (فمن شهد منكم الشهر) الاقامة فى الحضر ويحتمل قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ان يكون بمعنى شاهد الشهر اى علمه ويحتمل قوله (فمن شهد منكم الشهر) فمن شهده بالتكليف لان المجنون ومن ليس من اهل التكليف فى حكم من ليس بموجود فى انتفاء لزوم الفرض عنه فاطلق اسم شهود الشهر عليهم واراد به التكليف كما قال تعالى (صم بكم عمى) لما كانوا فى عدم الانتفاع بما سمعوا بمنزلة الاصم الذى لايسمع سماهم بكما عمياً وكذلك قوله (ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب) يعنى عقلا لان من لم ينتفع بعقله فكانه لاقلب له اذ كان العقل بالقلب فكذلك جائز ان يكون جعل شهود الشهر عبارة عن كونه من اهل التكليف اذ كان من ليس من اهل التكليف بمنزلة من ليس بموجود فيه فى باب سقوط حكمه عنه ومن الاحكام المستفادة بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) غير ماقدمنا ذكره تعيين فرض رمضان فان المراد بشهود الشهر كونه فيه من اهل التكليف وان المجنون ومن ليس من اهل التكليف غير لازم له صوم الشهر والله اعلم بالصواب

باب ذكر اختلاف الفقهاء فيمن جن رمضان كله أو بعضه

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والثورى اذا كان مجنوناً فى رمضان كله فلاقضاء عليه وان افاق فى شئ منه قضاه كله وقال مالك بن انس فيمن بلغ وهو مجنون مطبق فمكث سنين ثم افاق فانه يقضى صيام تلك السنين ولا يقضى الصلاة وقال عبدالله بن الحسن فى المعتوه يفيق وقد ترك الصلاة والصوم فليس عليه قضاء ذلك وقال فى المجنون الذى يجن ثم يفيق اوالذى يصيبه المرة ثم يفيق ارى على هذا ان يقضى وقال الشافعى فى البويطى ومن جن فى رمضان فلاقضاء عليه وان صح فى يوم من رمضان قبل ان تغيب الشمس كذلك لا قضاء عليه * قال ابوبكر قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يمنع وجوب القضاء على المجنون الذى لم يفق فى شئ من الشهر اذلم يكن شاهد الشهر وشهوده الشهر كونه مكلفاً فيه وليس المجنون من اهل التكليف لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن الصغير حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق * فان قيل اذا احتمل قوله

(فمن شهد منكم الشهر فليصمه) شهوده بالاقامة وترك السفر دون ماذكرته من شهوده بالتكليف فما الذى اوجب حمله على ماادعيت دون ماذكرنا من حال الاقامة * قيل له لما كان اللفظ محتملاً للمعنيين وهما غير متنافيين بل جائز ارادتهما معاً وكونهما شرطا فى لزوم الصوم وجب حمله عليهما وهو كذلك عندنا لانه لايكون مكلفا الصوم غير مرخص له فى تركه الا ان يكون مقيماً من اهل التكليف ولاخلاف ان كونه من اهل التكليف شرط فى صحة الخطاب به واذا ثبت ذلك ولم يكن المجنون من اهل التكليف فى الشهر لم يتوجه اليه الخطاب بالصوم ولم يلزمه القضاء ويدل عليه ظاهر قول النبى صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصغير حتى يحتلم ورفع القلم هو اسقاط التكليف عنه ويدل عليه ايضاً ان الجنون معنى يستحق به الولاية عليه اذا دام به فكان بمنزلة الصغير اذا دام به الشهر كله فى سقوط فرض الصوم ويفارق الاغماء هذا المعنى بعينه لانه لايستحق عليه الولاية بالاغماء وان طال وفارق المغمى عليه المجنون والصغير واشبه الاغماء النوم فى باب نفى ولاية غيره عليه من اجله * فان قيل لايصح خطاب المغمى عليه كما لايصح خطاب المجنون والتكليف زائل عنهما جميعاً فوجب ان لايلزمه القضاء بالاغماء * قيل له الاغماء وان منع الخطاب بالصوم فى حال وجوده فان له اصلا آخر فى ايجاب القضاء وهو قوله (ومن كان مريضاً اوعلى سفر فعدة من ايام اخر) واطلاق اسم المريض على المغمى عليه جائز سائغ فوجب اعتبار عمومه فى ايجاب القضاء عليه وان لم يكن مخاطباً به حال الاغماء و اما المجنون فلايتناوله اسم المريض على الاطلاق فلم يدخل فيمن اوجب الله عليه القضاء واما من افاق من جنونه فى شئ من الشهر فانما الزموه القضاء بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وهذا قد شهد الشهر اذ كان من اهل التكليف فى جزء منه اذ لايخلو قوله (فمن شهد منكم الشهر) ان يكون المراد به شهود جميع الشهر اوشهود جزء منه وغير جائز ان يكون شرط لزوم الصوم شهود الشهر جميعه من وجهين احدهما تناقض اللفظ به وذلك لانه لايكون شاهداً لجميع الشهر الا بعد مضيه كله ويستحيل ان يكون مضيه شرطاً للزوم صومه كله لان الماضى من الوقت يستحيل فعل الصوم فيه فعلمنا انه لم يرد شهود الشهر جميعه والوجه الآخر انه لاخلاف ان من طرئ عليه شهر رمضان وهو من اهل التكليف ان عليه الصوم فى اول يوم منه لشهوده جزأ من الشهر فثبت بذلك ان شرط تكليف صوم الشهر كونه من اهل التكليف فى شئ منه * فان قيل فواجب اذا كان ذلك على ماوصفت من ان المراد ادراك جزء من الشهر ان لايلزمه الا صوم الجزء الذى ادركه دون غيره اذ قد ثبت ان المراد شهود بعض الشهر شرطاً للزوم الصوم فيكون تقديره فمن شهد بعض الشهر فليصم ذلك البعض * قيل له ليس ذلك على ماظننت من قبل انه لولا قيام الدلالة على ان شرط لزوم الصوم شهود بعض الشهر لكان الذى يقتضيه ظاهر اللفظ استغراق الشهر كله فى شرط اللزوم فلما قامت الدلالة على ان المراد البعض دون

الجميع فى شرط اللزوم حملناه عليه وبقى حكم اللفظ فى ايجاب الجميع اذكان الشهر اسماً لجيمه فكان تقديره فمن شهد منكم شيأ من الشهر فليصم جيعه * فان قيل فاذا افاق وقد بقيت ايام من الشهر يلزمك ان لاتوجب عليه قضاء مامضى لاستحالة تكليفه صوم الماضى من الايام وينبغى ان يكون الوجوب منصرفاً الى مابقى من الشهر * قيل له انمايلزمه قضاء الايام الماضية لاصومها بعينها وجائز لزوم القضاء مع امتناع خطابه بالصوم فيما امر به من القضاء ألا ترى ان الناسى والمغمى عليه والنائم كل واحد من هؤلاء يستحيل خطابه بفعل الصوم فى هذه الاحوال ولم تكن استحالة تكليفهم فيها مانعة من لزوم القضاء وكذلك ناسى الصلاة والنائم عنها فان الخطاب بفعل الصوم يتوجه اليه على معنيين احدهما فعله فى وقت التكليف والآخر قضاؤه فى وقت غيره وان لم يتوجه اليه الخطاب بفعله فى حال الاغماء والنسيان والله اعلم

باب الغلام يبلغ والكافر يسلم فى بعض رمضان

قال الله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقد بينا ان المراد شهود بعضه واختلف الفقهاء فى الصبى يبلغ فى بعض رمضان او الكافر يسلم فقال ابوحنيفة وابويوسف ومحمد وزفر ومالك بن انس فى الموطأ وعبيدالله بن الحسن والليث والشافعى يصومان مابقى وليس عليهما قضاء مامضى ولا قضاء اليوم الذى كان فيه البلوغ اوالاسلام وقال ابن وهب عن مالك احب الى ان يقضيه وقال الاوزاعى فى الغلام اذا احتلم فى النصف من رمضان انه يقضى مامضى منه فانه كان يطيق الصوم وقال فى الكافر اذا اسلم لاقضاء عليه فيما مضى وقال اصحابنا يستحب لهما الامساك عما يمسك عنه الصائم فى اليوم الذى كان فيه الاحتلام اوالاسلام * قال ابوبكر رحمه الله قال الله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقد بينا معناه وان كونه من اهل التكليف شرط فى لزومه والصبى لم يكن من اهل التكليف قبل البلوغ فغير جائز الزامه حكمه وايضاً الصغر ينافى صحة الصوم لان الصغير لايصح صومه وانما يؤمر به على وجه التعليم وليعتاده ويمرن عليه ألا ترى انه متى بلغ لم يلزمه قضاء الصلاة المتروكة ولا قضاء الصيام المتروك فى حال الصغر فدل ذلك على انه غير جائز الزامه القضاء فيما تركه فى حال الصغر ولو جاز الزامه قضاء مامضى من الشهر لجاز الزامه قضاء الصوم للعام الماضى اذاكان يطيقه فلما اتفق المسلمون على سقوط القضاء للسنة الماضية مع اطاقته للصوم وجب ان يكون ذلك حكمه فى الشهر الذى ادرك فى بعضه واما الكافر فهو فى حكم الصبى من هذا الوجه لاستحالة تكليفه للصوم الا على شرط تقديم الايمان ومنافاة الكفر لصحة الصوم فاشبه الصبى وليسا كالمجنون الذى يفيق فى بعض الشهر فى الزامه القضاء لمامضى من الشهر لان الجنون لاينافى صحة الصوم بدلالة ان من جن فى صيامه لم يبطل صومه وفى هذا دليل على ان الجنون لا ينافى صحة صومه وان الكفر ينافيها فاشبه

الصغير من هذا الوجه وان اختلفا فى باب استحقاق الكافر العقاب على تركه والصغير لايستحقه ويدل على سقوط القضاء لمامضى عمن اسلم فى بعض رمضان قوله تعالى (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفرلهم ماقد سلف) وقوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ماقبله والاسلام يهدم ماقبله وانما قال اصحابنا يمسك المسلم فى بعض رمضان والصبى بقية يومهما عن الاكل والشرب من قبل انه قد طرئ عليهما وهما مفطران حال لوكانت موجودة فى اول النهار كانا مأمورين بالصيام فواجب ان يكونا مأمورين بالامساك فى مثله اذا كانا مفطرين والاصل فيه ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه بعث الى اهل العوالى يوم عاشوراء فقال من اكل فليمسك بقية يومه ومن لم يأكل فليصم وروى انه امر الآكلين بالقضاء وامرهم بالامساك مع كونهم مفطرين لانهم لو لم يكونوا قد اكلوا لأمروا بالصيام فاعتبرنا بذلك كل حال تطرأ عليه فى بعض النهار وهو مفطر بما لوكانت موجودة فى اوله كيف كان يكون حكمه فان كان ممايلزمه بها الصوم امر بالامساك وان كان ممالايلزمه لم يؤمر به ومن اجل ذلك قالوا فى الحائض اذا طهرت فى بعض النهار والمسافر اذاقدم وقد افطر فى سفره انهما مأموران بالامساك اذ لوكانت حال الطهر والاقامة موجودة فى اول النهار كانا مأمورين بالصيام وقالوا لو حاضت فى بعض النهار لم تؤمر بالامساك اذ الحيض لوكان موجوداً فى اول النهار لم تؤمر بالصيام * فان قيل فهلا ابحت لمن كان مقيماً فى اول النهار ثم سافر ان يفطر لان حال السفر لوكانت موجودة فى اول النهار ثم سافر كان مبيحا للافطار * قيل له لم نجعل ما قدمنا علة للافطار ولا للصوم وانما جعلناه علة لامساك المفطر فاما اباحة الافطار وحظره فله شرط آخر غير ماذكرنا * وقد حوى قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) احكاماً اخر غيرما ذكرنا * منها دلالته على ان من استبان له بعد مااصبح انه من رمضان فعليه ان يبتدئ صومه لان الآية لم تفرق بين من علمه من الليل اوفى بعض النهار وهى عامة فى الحالين جميعا فاقتضى ذلك جواز ترك نية صوم رمضان من الليل وكذلك المغمى عليه والمجنون اذا افاقا فى بعض النهار ولم يتقدم لهما نية الصوم من الليل فواجب عليهما ان يبتدئا الصيام فى ذلك الوقت لانهما قد شهدا الشهر وقد جعل الله شهود الشهر شرطاً للزوم الصوم * وفى الآية حكم آخر تدل ايضا على ان من نوى بصيامه فى شهر رمضان تطوعاً او عن فرض آخر انه مجزئ عن رمضان لان الامر بفعل الصوم فيه ورد مطلقا غير مقيد بوصف ولا مخصوص بشرط نية الفرض فعلى اى وجه صام فقد قضى عهدة الآية وليس عليه غيره * وفيها حكم آخر تدل ايضا على لزوم صوم اول يوم من رمضان لمن رأى الهلال وحده دون غيره وانه غير جائز له الافطار مع كون اليوم محكوماً عند سائر الناس انه من شعبان * وقد روى روح بن عبادة عن هشام واشعث عن الحسن فيمن رأى الهلال وحده انه لا يصوم الا مع الامام * وروى ابن المبارك عن ابن جريج عن عطاء بن ابى رباح فى رجل رأى هلال شهر رمضان قبل الناس بليلة لايصوم

قبل الناس ولايفطر قبلهم اخشى انيكون شبهله فاماالحسن فانه اطلقالجواب فى انهلايصوم
وهذا يدل على انه وان تيقن الرؤية من غير شك ولاشبهة انهلايصوم واما عطاء فانه يشبه
ان يكون اباح له الافطار اذاجوز على نفسه الشبهة فىالرؤية وانه لم يكن رأى حقيقة وانما
تخيل له ماظنه هلالا * وظاهر الآية يوجب الصوم على من رآه اذ لم يفرق بين من رآه
وحده ومن رآه معالناس * وفيها حكم آخر ومنالناس من يقول انهاذا لميكن عالماً بدخول
الشهر لم يجزه صومه ويحتج بقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) قال فانما الزم
الفرض على من علم به لان قوله (من شهد) بمعنى شاهد وعلم فمن لم يعلم فهو غيرمؤد
لفرضه وذلك كنحو من يصوم رمضان على شك ثم يصير الىاليقين ولااشتباه كالاسير
فى دار الحرب اذا صام شهراً فاذا هو شهر رمضان فقالوا لايجزى منكان هذا وصفه ويحكى
هذا القول عن جماعة منالسلف * وعن مالك والشافعى فيه قولان احدهما انه يجزى
والآخر انه لايجزى * وقال الاوزاعى فىالاسير اذا اصاب عين رمضان اجزأه وكذلك
اذا اصاب شهراً بعده * واصحابنا يجيزون صومه بعدان يصادف عينالشهر اوبعده ولا نعلم
خلافا بينالفقهاء انه اذا تحرى شهراً وغلب على ظنه انه رمضان ثمصار الى اليقين ولااشتباه
انه رمضان انه يجزيه وكذلك اذا تحرى وقت صلاة فىيوم غيم وصلى على غالبالظن
ثم تيقن انه الوقت يجزيه * وقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وان احتمل
العلم به فغير مانع منجوازه وانلم يعلم به من قبل انذلك انما هوشرط فىلزومه ومنع
تأخيره واما نفىالجواز فلا دلالة فيه عليه ولوكانالامر على ماقال منمنع جوازه لوجب ان
لايجب على من اشتبهت عليهالشهور وهو فىدارالحرب ولم يعلم برمضان القضاء لانه لميشاهد
الشهر ولم يعلم به فلما اتفق المسلمون على لزومالقضاء على من لم يعلم بشهر رمضان دل ذلك
على انه ليس شرط جواز صومهالعلم به كمالم يكن شرط وجوب قضائه العلم به ولما كان
منوصفنا حاله منفقدعلمه بالشهر شاهداً له فى باب لزومه قضاءه اذالم يصم وجب ان
يكون شاهداًله فىباب جواز صومه متى صادف عينه وايضا اذا احتمل قوله تعالى (فمن
شهد منكمالشهر) ان يعنى به كونه من اهلالتكليف فىالشهر على ما تقدم بيانه فواجب
ان يجزيه على اى حال شهدالشهر وهذا شاهد للشهر من حيث كان من اهل التكليف
فاقتضى ظاهرالآية جوازه وان لم يكن عالما بدخوله واحتج ايضاً منابى جوازه عند
فقدالعلم بقوله عليهالسلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا عدة
شعبان ثلاثين قالوا فاذا كان مأمورا بفعل الصوم لرؤية متقدمة فانه متى لم يره انيحكم
به انه من شعبان فغير جائز له صومه معالحكم به منشعبان اذ كان صوم شعبان غير مجزئ
عنرمضان وهذا ايضاً غير مانع جوازه كمالايمنع وجوبالقضاء اذا علم بعد ذلك انه من
رمضان وانماكان محكوماً بانه منشعبان علىشرط فقدالعلم فاذا علم بعد ذلك انه منرمضان
فمتى علم انه من رمضان فهو محكوم له به منالشهر وينتقض ما كنا حكمنا به بديا

من انه من شعبان فكان حكمنا بذلك منتظراً مراعى وكذلك يكون صوم يومه ذلك مراعى فان استبان انه من رمضان اجزأه وان لم يستبن له فهو تطوع * فان قيل وجوب قضائه اذا افطر فيه غير دال على جوازه اذا صامه لان الحائض يلزمها القضاء ولم يدل وجوب القضاء على الجواز * قيل له اذا كان المانع من جواز صومه فقد العلم به فواجب ان يكون هذا المعنى بعينه مانعاً من لزوم قضائه اذا افطر فيه كالمجنون والصبى لانك زعمت ان المانع من جوازه كونه غير شاهد للشهر وغير عالم به ومن لم يشهد الشهر فلا قضاء عليه ان كان حكم الوجوب مقصوراً على من شهده دون من لم يشهده ولا يختلف على هذا الحد حكم الجواز اذا صام وحكم القضاء اذا افطر واما الحائض فلا يتعلق عليها حكم تكليف الصوم من جهة شهودها للشهر وعلمها به لانها مع علمها به لا يجزيها صومه ولم يتعلق مع ذلك وجوب القضاء بافطارها اذ ليس لها فعل فى الافطار فلذلك لم يجب سقوط القضاء عنها من حيث لم يجزها صومها * وفيها وجه آخر من الحكم وهو ان من الناس من يقول اذا طرئ عليه شهر رمضان وهو مقيم ثم سافر فغير جائزله الافطار ويروى ذلك عن على كرم الله وجهه وعن عبيدة وابى مجلز وقال ابن عباس والحسن وسعيد بن المسيب وابراهيم والشعبى ان شاء افطر اذا سافر وهو قول فقهاء الامصار واحتج الفريق الاول بقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وهذا قد شهد الشهر فعليه اكمال صومه بمقتضى ظاهر اللفظ وهذا معناه عند الآخرين الزام فرض الصوم فى حال كونه مقيماً لأنه قد بين حكم المسافر عقيب ذلك بقوله (ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) ولم يفرق بين من كان مقيماً فى اول الشهر ثم سافر وبين من كان مسافراً فى ابتدائه فدل ذلك على ان قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) مقصور الحكم على حال الاقامة دون حال السفر بعدها وايضاً لو كان المعنى فيه ماذكروا لوجب ان يجوز لمن كان مسافراً فى اول الشهر ثم اقام ان يفطر لقوله تعالى (ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) وقد كان هذا مسافرا وكذلك من كان مريضاً فى اوله ثم برئ وجب ان يجوز له الافطار بقضية ظاهرة اذ قد حصل له اسم المسافر والمريض فلما لم يكن قوله (ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) مانعا من لزوم صومه اذا اقام او برئ فى بعض الشهر وكان هذا الحكم مقصوراً على حال بقاء السفر والمرض كذلك قوله (فمن شهد منكم الشهر) مقصور على حال بقاء الاقامة وقد نقل اهل السير وغيرهم انشاء النبى صلى الله عليه وسلم السفر فى رمضان فى عام الفتح وصومه فى ذلك السفر وافطاره بعد صومه وامره الناس بالافطار مع آثار مستفيضة وهى مشهورة غير محتاجة الى ذكر الاسانيد وهذا يدل على ان مراد الله فى قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) مقصور على حال بقاء الاقامة فى الزام الصوم وترك الافطار * قوله تعالى (فليصمه) قال ابوبكر رحمه الله قد تكلمنا فى معنى قوله جل وعلا (فمن شهد منكم الشهر) وما تضمنه من الاحكام وحواه من المعانى بما حضر ونتكلم الآن بمشيئة الله وعونه فى معنى قوله (فليصمه) وما حواه من الاحكام

وانتظمه من المعاني فنقول ان الصوم على ضربين صوم لغوي وصوم شرعي فاما الصوم اللغوي فاصله الامساك ولا يختص بالامساك عن الاكل والشرب دون غيرهما بل كل امساك فهو مسمى في اللغة صوماً قال الله تعالى (اني نذرت للرحمن صوماً) والمراد الامساك عن الكلام يدل عليه قوله عقيبه (فلن اكلم اليوم انسياً) وقال الشاعر

وخيل صيام يلكن اللجم

وقال النابغة

خيل صيام وخيل غير صائمة * تحت العجاج وخيل تعلك اللجما

وتقول العرب صام النهار وصامت الشمس عند قيام الظهيرة لانها كالممسكة عن الحركة وقال امرؤ القيس

فدعها وسل الهم عنك بجسرة * ذمول اذا صام النهار وهجرا

فهذا معنى اللفظ في اللغة * وهو في الشرع يتناول ضرباً من الامساك على شرائط معلومة لم يكن الاسم يتناوله في اللغة ومعلوم انه غير جائز ان يكون الصوم الشرعي هو الامساك عن كل شيء لاستحالة كون ذلك من الانسان لان ذلك يوجب خلوا لانسان من المتضادات حتى لا يكون ساكنا ولا متحركا ولا آكلا ولا تاركا ولا قائماً ولا قاعدا ولا مضطجعاً وهذا محال لا يجوز ورود العبادة به فعلمنا ان الصوم الشرعي ينبغي ان يكون مخصوصاً بضرب من الامساك دون جميع ضروبه فالضرب الذي حصل عليه اتفاق المسلمين هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع وشرط فيه عامة فقهاء الامصار مع ذلك الامساك عن الحقنة والسعوط والاستقاء عمدا اذا ملأ الفم ومن الناس من لا يوجب في الحقنة والسعوط قضاء وهو قول شاذ والجمهور على خلافه وكذلك الاستقاء وروى عن ابن عباس انه قال الفطر مما دخل وليس مما خرج وهو قول طاوس وعكرمة وفقهاء الامصار على خلافه لانهم يوجبون على من استقاء عمداً القضاء واختلفوا فيما وصل الى الجوف من جراحة جائفة او آمة فقال ابو حنيفة والشافعي عليه القضاء وقال ابو يوسف ومحمد لا قضاء عليه وهو قول الحسن بن صالح وقد اختلف في ترك الحجامة هل هو من الصوم فقال عامة الفقهاء الحجامة لا تفطره وقال الاوزاعي تفطره واختلف ايضاً في بلع الحصاة فقال اصحابنا ومالك والشافعي تفطره وقال الحسن بن صالح لا تفطره واختلفوا في الصائم يكون بين اسنانه شيء فيأكله متعمدا فقال اصحابنا ومالك والشافعي لا قضاء عليه وروى الحسن بن زياد عن زفر انه قال اذا كان بين اسنانه شيء من لحم او سويق او خبز فجاء على لسانه منه شيء فابتلعه وهو ذاكر فعليه القضاء والكفارة قال وقال ابو يوسف عليه القضاء ولا كفارة عليه وقال الثوري استحب له ان يقضي وقال الحسن بن صالح اذا دخل الذباب جوفه فعليه القضاء وقال اصحابنا ومالك لا قضاء عليه ولا خلاف بين المسلمين ان الحيض يمنع صحة الصوم

واختلفوا فى الجنب فقال عامة فقهاء الامصار لاقضاء عليه وصومه تام مع الجنابة وقال الحسن بن حى مستحب له ان يقضى ذلك اليوم وكان يقول يصوم تطوعاً وان اصبح جنبا وقال فى الحائض اذا طهرت من الليل ولم تغتسل حتى اصبحت فعليها قضاء ذلك اليوم فهذه امور منها متفق عليه فى ان الامساك عنه صوم ومنها مختلف فيه على ما بينا فالمتفق عليه هو الامساك عن الجماع والاكل والشرب فى المأكول والمشروب والاصل فيه قوله تعالى (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) الى قوله (فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل) فاباح الجماع والاكل والشرب فى ليالى الصوم من اولها الى طلوع الفجر ثم امر باتمام الصيام الى الليل وفى فحوى هذا الكلام ومضمونه حظر ما اباحه بالليل مما قدم ذكره من الجماع والاكل والشرب فثبت بحكم الآية ان الامساك عن هذه الاشياء الثلثة هو من الصوم الشرعى ولادلالة فيه على ان الامساك عن غيرها ليس من الصوم بل هو موقوف على دلالته وقد ثبت بالسنة واتفاق علماء الامة ان الامساك عن غير هذه الاشياء من الصوم الشرعى على ما سنبينه ان شاء الله تعالى ومما هو من شرائط لزوم الصوم الشرعى وان لم يكن هو امساكا ولاصوما الاسلام والبلوغ اذلا خلاف ان الصغير غير مخاطب بالصوم فى احكام الدنيا فان الكافر وان كان مخاطباً به معاقباً على تركه فهو فى حكم من لم يخاطب به فى احكام الدنيا فانه لايجب عليه قضاء المتروك منه فى حال الكفر وطهر المرأة عن الحيض من شرائط تكليف صوم الشهر وكذلك العقل والاقامة والصحة وان وجب القضاء فى الثانى والعقل مختلف فيه على ما بينا من اقاويل اهل العلم فى المجنون فى رمضان والنية من شرائط صحة سائر ضروب الصوم * وهو على ثلاثة انحاء صوم مستحق العين وهو صوم رمضان ونذر يوم بعينه وصوم التطوع وصوم فى الذمة * فالصوم المستحق العين وصوم التطوع يجوز فيهما ترك النية من الليل اذا نواه قبل الزوال وما كان فى الذمة فغير جائز الا بتقدمة النية من الليل وقال زفر يجوز صوم رمضان بغير نية وقال مالك يكفى للشهر كله نية واحدة وانما قلنا ان بلع الحصاة ونحوها يوجب الافطار وان لم يكن مأكولاً فى العادة وانه ليس بغذاء ولا دواء من قبل ان قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) قد انطوى تحته الاكل فهو عموم فى جميع ما اكل ولا خلاف انه لايجوز له بلع الحصاة مع اختلافهم فى ايجاب الافطار واتفاقهم على ان النهى عن بلع الحصاة صدر عن الآية فيوجب ذلك ان يكون مراداً بها فاقتضى اطلاق الامر بالصيام عن الاكل والشرب دخول الحصاة فيه كسائر المأكولات فمن حيث دلت الآية على وجوب القضاء فى سائر المأكولات فهى دالة ايضاً على وجوبه فى اكل الحصاة * ويدل عليه ايضاً قول النبى صلى الله عليه وسلم من أكل اوشرب ناسياً فلا قضاء عليه وهذا يدل على ان حكم سائر ما يأكله لايختلف فى وجوب القضاء اذا أكله عمداً واما السعوط والدواء الواصل بالجائفة او الآمة فالاصل فيه حديث لقيط بن صبرة عن النبى صلى الله عليه وسلم بالغ

فى الاستنشاق الا ان تكون صائماً فامره بالمبالغة فى الاستنشاق ونهاه عنها لاجل الصوم فدل ذلك على ان ماوصل بالاستنشاق الى الحلق او الى الدماغ انه يفطر لولا ذلك لماكان لنهيه عنها لاجل الصوم معنى مع امره بها فى غير الصوم وصار ذلك اصلاً عند ابى حنيفة فى ايجاب القضاء فى كل ماوصل الى الجوف واستقر فيه مما يستطاع الامتناع منه سواء كان وصوله من مجرى الطعام والشراب او من مخارق البدن التى هى خلقة فى بنية الانسان او من غيرها لان المعنى فى الجميع وصوله الى الجوف واستقراره فيه مع امكان الامتناع منه فى العادة ولا يلزم على ذلك الذباب والدخان والغبار يدخل حلقه لان جميع ذلك لايستطاع الامتناع منه فى العادة ولا يمكن التحفظ منه باطباق الفم * فان قيل فان اباحنيفة لايوجب بالافطار فى الاحليل القضاء * قيل له انما لم يوجبه لانه كان عنده انه لايصل الى المثانة وقد روى ذلك عنه منصوصاً وهذا يدل على ان عنده ان وصل الى المثانة افطر واما ابو يوسف ومحمد فانهما اعتبرا وصوله الى الجوف من مخارق البدن التى هى خلقة فى بنية الانسان * واما وجه ايجاب القضاء على من استقاء عمداً دون من ذرعه القئ فان القياس ان لايفطره الاستقاء عمداً لان الفطر فى الاصل هو من الاكل وماجرى مجراه من الجماع كما قال ابن عباس انه لايفطره الاستقاء عمداً لان الافطار مما يدخل وليس مما يخرج والوضوء مما يخرج وليس مما يدخل وكسائر الاشياء الخارجة من البدن لايوجب الافطار بالاتفاق فكان خروج القئ بمثابتها وان كان من فعله الا انهم تركوا القياس للاثر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك ولاحظ للنظر مع الاثر والاثر الثابت هو حديث عيسى بن يونس عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن ابى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذرعه القئ لم يفطر ولا قضاء عليه ومن استقاء عمداً فعليه القضاء * فان قيل خبر هشام بن حسان عن ابن سيرين فى ذلك غير محفوظ وانما الصحيح من هذا الطريق فى الاكل ناسياً * قيل له قد روى عيسى بن يونس الخبرين معا عن هشام بن حسان وعيسى بن يونس هو الثقة المأمون المتفق على ثبته وصدقه وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال روى ايضاً حفص بن غياث عن هشام مثله وروى الاوزاعى عن يعيش بن الوليد ان معدان بن ابى طلحة حدثه ان اباالدرداء حدثه ان النبى صلى الله عليه وسلم قاء فافطر قال فلقيت ثوبان فذكرت له ذلك فقال صدق وانا صببت له وضوءه وروى وهب بن جرير قال حدثنا ابى قال سمعت يحيى بن ايوب يحدث عن يزيد بن ابى حبيب عن ابى مرزوق عن حنش عن فضالة بن عبيد قال كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فشرب ماء فقلت يارسول الله الم تك صائماً فقال بلى ولكنى قئت وانما تركوا القياس فى الاستقاء لهذه الآثار * فان قيل قد روى ان القئ لايفطر وهو ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان عن زيد بن اسلم عن رجل من اصحابه عن رجل من الصحابة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لايفطر من قاء ولا من احتلم ولا من احتجم * قيل له قد روى هذا الحديث محمد بن ابان عن زيد بن اسلم عن ابى عبيدالله

الصنابحى قال قال رسـول الله صلى الله عليه وسـلم من اصبح صائماً فذرعه القئ فلم يفطر ومن احتلم فلم يفطر ومن احتجم فلم يفطر فبين فى هـذا الحديث القئ الذى لا يوجب الافطـار ولو لم يذكره على هذا البيـان لكان الواجب حمله على معناه وان لا يسـقط احد الحديثين بالآخر وذلك لانه متى روى عن النبى صلى الله عليه وسلم خبر ان متضادان وامكن استعمالهما على غير وجه التضاد استعملناهما جميعـاً ولم يلغ احدهما وانمـا قالوا انه اذا استقاء اقل من ملء فيه لم يفطره من قبل انه لايتناوله اسم القئ ألا ترى ان من ظهر على لسـانه شئ بالجشـاء لايقال انه قد تقيأ وانما يتنـاوله هذا الاسم عند كثرته وخروجه وقد كان ابو الحسن الكرخى رحمه الله تعالى يقول فى تقدير ملء الفم هو الذى لا يمكنه امساكه فى الفم لكثرته فيسمى حينئذ قيأ * واما الحجـامة فانما قالوا انها لا تفطر الصائم لان الاصل ان الخارج من البدن لايوجب الافطار كالبول والغائط والعرق واللبن ولذلك لو جرح انسان او افتصد لم يفطره فكانت الحجامة قياس ذلك ولانه لما ثبت ان الامساك عن كل شئ ليس من الصوم الشرعى لم يجز لنـا ان نلحق به الاما ورد به التوقيف او اتفقت الامة عليه وقد ورد باباحة الحجامة للصائم آثار عن رسـول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك ما حدثنا عبد البـاقى بن قانع قال حدثنا عبيد بن شريك البزاز قال حدثنا ابو الجماهر قال حدثنا عبد الله بن زيد بن اسلم عن ابيه عن عطاء بن يسار عن ابى سـعيد الخدرى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثلاث لايفطرن الصـائم القئ والاحتلام والحجامة وحدثنـا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا حفص بن عمر قال حدثنا شعبة عن يزيد بن ابى زياد عن مقسم عن ابن عباس ان رسـول الله صلى الله عليه وسـلم احتجم صائماً محرماً وحدثنا عبد الباقى قال حدثنـا حسين بن اسحاق قال حدثنا محمد بن عبد الرحمن بن سهم قال حدثنا عيسى بن يونس عن ايوب بن محمد اليمانى عن المثنى بن عبد الله عن انس بن مالك قال مر رسـول الله صلى الله عليه وسـلم صبيحة ثمانى عشرة من رمضان برجل وهو يحتجم فقال عليه السـلام افطر الحاجم والمحجوم ثم اتاه رجل بعد ذلك فسأله عن الحجامة فى شهر رمضان فقال اذا تبيغ باحدكم الدم فليحتجم وحدثنـا عبد الباقى قال حدثنا محمد بن الحسـن بن حبيب ابو حصن الكوفى قال حدثنا ابراهيم بن محمد بن ميمون قال حدثنا ابو مالك عن الحجاج عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال احتجم رسـول الله صلى الله عليه وسلم وهو صائم فغشى عليه فلذلك كرهه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا القعنبى قال حدثنا سليمان يعنى ابن المغيرة عن ثابت قال قال انس ما كنـا ندع الحجامة للصـائم الا كراهية الجهـد * فان قال قائل قد روى مكحول عن ثوبان عن النبى صلى الله عليه وسلم قال افطر الحاجم والمحجوم وروى ابو قلابة عن ابى الاشعث عن شداد بن اوس ان رسـول الله صلى الله عليه وسـلم اتى على رجل بالبقيع وهو يحتجم وهو آخذ بيدى لثمانى عشرة خلت من رمضان فقـال افطر الحاجم والمحجوم * قيل له قد اختلف فى صحة هـذا الخبر وهو غير صحيح

على مذهب اهل النقل لان بعضهم رواه عن ابى قلابة عن ابى اسماء عن ثوبان وبعضهم رواه عن ابى قلابة عن شداد بن اوس ومثل هذا الاضطراب فى السند يوهنه فاما حديث مكحول فان اصله عن شيخ من الحى مجهول عن ثوبان وعلى انه ليس فى قوله افطر الحاجم والمحجوم اذا اشار به الى عين دلالة على وقوع الافطار بالحجامة لان ذكر الحجامة فى مثله تعريف لهما كقولك افطر القائم والقاعد وافطر زيد اذا اشرت به الى عين فلا دلالة فيه على ان القيام يفطر وعلى ان كونه زيداً يفطره كذلك قوله افطر الحاجم والمحجوم لما اشار به الى رجلين باعينهما فلا دلالة فيه على وقوع الفطر بالحجامة وجائز ان يكون شاهدهما على حال توجب الافطار من اكل اوغيره فاخبر بالافطار من غير ذكر علته وجائز ان يكون شاهدهما على غيبة منهما للناس فقال انهما افطرا كما روى يزيد بن ابان عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الغيبة تفطر الصائم وليس المعنى فيه عند الفقهاء الخروج منه وانما المراد منه ابطال ثوابه فاحتمل ان يكون ذكر افطار الحاجم والمحجوم لهذا المعنى وعلى ان الاخبار التى روينا فيها ذكر تاريخ الرخصة بعد النهى وجائز ايضاً ان يكون النهى عن الحجامة كان لما يخاف من الضعف كما نهى عن الصوم فى السفر حين رأى رجلاً قد ظلل عليه * واما وجه قولهم فيمن بلع شيأ بين اسنانه لم يفطره فهو ان ذلك بمنزلة اجزاء الماء الباقية فى فمه بعد غسل فمه للمضمضة ومعلوم وصولها الى جوفه ولا حكم لها كذلك الاجزاء الباقية فى فيه هى بمنزلة ما وصفنا الا ترى ان من اكل بالليل سويقا انه لا يخلو اذا اصبح من بقاء شئ من اجزائه بين اسنانه ولم يأمره احد بتقصى اخراجها بالاخلة والمضمضة فدل ذلك على ان تلك الاجزاء لا حكم لها * واما الذباب الواصل الى جوفه من غير ارادته فانما لم يفطره من قبل ان ذلك فى العادة غير متحفظ منه الا ترى انه لا يؤمر باطباق الفم وترك الكلام خوفا من وصوله الى جوفه فاشبه الغبار والدخان يدخل الى حلقه فلا يفطره وليس هو بمنزلة من اوجر ماء وهو صائم مكرهاً فيفطر من قبل انه ليس للعادة فى هذا تأثير وانما بينا حكم وصول الذباب الى جوفه معلوماً على العادة فى فتح الفم بالكلام وما كان مبنياً على العادة مما يشق الامتناع عنه فقد خففه الله عن العباد فيه قال الله (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) * واما الجنابة فانها غير مانعة من صحة الصوم لقوله (فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل) فاطلق الجماع من اول الليل الى آخره ومعلوم ان من جامع فى آخر الليل فصادف فراغه من الجماع طلوع الفجر انه يصبح جنبا وقد حكم الله بصحة صيامه بقوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) وروت عائشة وام سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنبا من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك وروى ابوسعيد عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث لا يفطرن الصائم القئ والحجامة والاحتلام وهو يوجب الجنابة وحكم النبى عليه السلام مع ذلك بصحة صومه فدل على ان الجنابة لا تنافى صحة الصوم

وقد روى ابوهريرة خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اصبح جنبا فلايصو من يومه ذلك الاانه لما اخبر برواية عائشة وام سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لاعلم لى بهذا اخبرنى به الفضل بن العباس وهذا مما يوهن خبره لانه قال بديا مااناقلت ورب الكعبة من اصبح جنباً فقد افطر محمد قال ذلك ورب الكعبة وافتى السائل عن ذلك بالافطار فلما اخبر برواية عائشة وام سلمة تبرأ من عهدته وقال لاعلم لى بهذا انما اخبرنى به الفضل وقد روى عن ابى هريرة الرجوع عن فتياه بذلك حدثنا عبدالباقى قال حدثنا اسمعيل بن الفضل قال حدثنا ابن شبابة قال حدثنا عمرو بن الهيثم قال حدثنا هشام عن قتادة عن سعيد بن المسيب ان اباهريرة رجع عن الذى كان يفتى من اصبح جنباً فلا يصوم وعلى انه لوثبت خبر ابى هريرة احتمل ان لايكون معارضاً لرواية عائشة وام سلمة بان يريد من اصبح على موجب الجنابة بان يصبح مخالطا لامرأته ومتى امكننا تصحيح الخبرين واستعمالهما معاً استعملنا هما على ماامكن من غير تعارض * فان قيل جائز ان يكون رواية عائشة وام سلمة مستعملة فيما وردت بان يكون النبي صلى الله عليه وسلم مخصوصاً بذلك دون امته لانهما اضافتا ذلك الى فعله وخبرابى هريرة مستعمل فى سائر الناس * قيل له قد عقل ابوهريرة من روايته مساواة النبي صلى الله عليه وسلم لغيره فى هذا الحكم لانه قال حين سمع رواية عائشة وام سلمة لاعلم لى بهذا وانما اخبرنى به الفضل بن العباس ولم يقل ان رواية هاتين المرأتين غير معارضة لروايتى اذكانت روايتهما مقصورة على حال النبي صلى الله عليه وسلم وروايتى انماهى فى غيره من الناس فهذا يبطل تأويلك وايضاً فانه صلى الله عليه وسلم مساو للامة فى سائر الاحكام الاماخصه الله تعالى به وافرده من الجملة بتوقيف للامة عليه بقوله تعالى (فاتبعوه) وقوله (لقدكان لكم فى رسول الله اسوة حسنة) * فهذه الامور التى ذكرنا مماتعبدنا فيه بالامساك عنه فى نهار رمضان هى من الصوم المراد به فى قوله تعالى (ثم اتموا الصيام الى الليل) وقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فهى اذا من الصوم اللغوى والشرعى جيعاً واما ماليس بامساك مما وصفنا فانما هو من شرائطه ولايكون الامساك على الوجوه التى ذكرنا صوماً شرعياً الا بوجود هذه الشرائط وذلك الاسلام والبلوغ والنية وان تكون المرأة غير حائض فمتى عدم شئ من هذه الشرائط خرج عن ان يكون صوماً شرعيا واما الاقامة والصحة فهما شرط صحة لزومه ووجود المرض والسفر لاينافى صحة الصوم وانما ينافى لزوم الصوم على جهة الوجوب ولوصاما لصح صومهما * وانما قلنا البلوغ شرط فى صحة لزومه لقول النبي صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبى حتى يحتلم ولا خلاف انه لايلزمه سائر العبادات فكذلك الصوم وقد يؤمر به المراهق على وجه التعليم ليعتاده وليمرن عليه لقوله تعالى (قوا انفسكم واهليكم ناراً) قيل فى التفسير ادبوهم وعلموهم وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وليس ذلك

على وجه التكليف وانما هو على وجه التعليم والتأديب * واما الاسلام فانما كان شرطاً فى صحة فعله لقوله تعالى (لئن اشركت ليحبطن عملك) فلا تصح له قربة الاعلى شرط كونه مؤمناً * واما العقل فان فقدت معه النية والارادة فانما ينتفى عنه صحة الصوم لعدم النية فان وجدت منه النية من الليل ثم عزب عقله لم ينف ذلك صحة صومه وانما قلنا ان النية شرط فى صحة الصوم من قبل انه لا يكون صوماً شرعياً الا بان يكون فاعله متقرباً به الى الله عز وجل ولا تصح القربة الا بالنية والقصد لها قال الله تعالى (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم) فاخبر عز وجل ان شرط التقوى تحرى موافقة امره ولما كان شرط كونه متقيا فعل الصوم من المفروض لم يحصل له ذلك الا بالنية لان التقوى لا تحصل له الا بتحرى موافقة امر الله والقصد اليه وقال تعالى (وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) ولا يكون اخلاص الدين له الا بقصده به اليه راغباً عن ان يريد به غيره فهذه اصول فى تعلق صحة الفروض بالنيات ولا خلاف بين المسلمين فى ان من شرط الصلاة والزكاة والحج والكفارات ايجاد النية لها لانها فروض مقصودة لاعيانها فكان حكم الصوم حكمها لهذه العلة بعينها * فان قيل جميع ما استدللت به على كون النية شرطاً فى الصوم وفى سائر الفروض يلزمك شرط النية فى الطهارة اذ كانت فرضاً من الفروض * قيل له ليس ذلك على ما ظننت لان الطهارة ليست فرضاً مقصوداً لعينها وانما المقصود غيرها وهى شرط فيه فقيل لنا لا تصلوا الا بطهارة كما قيل لا تصلوا الا بطهارة من نجاسة ولا تصلوا الا بستر العورة فليست هذه الاشياء مفروضة لانفسها فلم يلزم ايجاد النية لها ألا ترى ان النية نفسها لما كانت شرطاً لغيرها ولم تكن مفروضة لنفسها صحت بغير نية توجد لها فانفصل بما ذكرنا حكم الفروض المقصودة لاعيانها وحكم ما جعل منها شرطاً لغيره وليس هو بمفروض لنفسه فلما كانت الطهارة بالماء شرطاً لغيرها وليست ايضاً ببدل عن سواها لم يلزم فيها النية ولا يلزم على هذا ايجابنا النية فى التيمم لانه بدل عن غيره فلا يكون طهوراً الا بانضمام النية اليه اذ ليس هو طهوراً فى نفسه بل هو بدل عن غيره ولم يختلف الامة فى ان كل صوم واجب فى الذمة فشرط صحته ايجاد النية له فوجب ان يكون كذلك حكم صوم رمضان فى كون النية شرطا لصحته وشبه زفر صوم رمضان بالطهارة فى اسقاط النية لهما من قبل ان الطهارة مفروضة فى اعضاء بعينها فكان الصوم مشبها لها فى كونه مفروضاً فى وقت مستحق العين له وهذا عند سائر الفقهاء ليس كذلك لان العلة التى ذكرها للطهارة غير موجودة فى الصوم اذ جعل علة الطهارة انها مفروضة فى موضع بعينه وهذا المعنى غير موجود فى الصوم لانه غير موضوع فى موضع بعينه وانما هو موضوع فى وقت معين لا فى موضع معين وعلى ان هذه العلة منتقضة بالطواف لانه مفروض فى موضع معين ولو عدا رجل خلف غريم له يوم النحر حول البيت لم يكن طائفا طواف الزيارة وكذلك لو كان يسقى الناس هناك وبين الصفا والمروة لم يجزه ذلك

من الواجب فاذا كانت هذه العلة غير موجبة للحكم فى معلولها من الطواف والسعى فبان لايوجب حكمها فيما ليست فيه موجودة اولى وعلى ان الطهارة مخالفة للصوم لما بينا من انها غير مفروضة لنفسها وانما هى شرط لغيرها لاعلى وجه البدل فلم تجب ان تكون النية شرطاً فيها كأنه قيل لاتصل الا وانت طاهر من الحدث ومن النجاسة ولاتصل الا مستور العورة وليس شرط غسل النجاسة وستر العورة النية كذلك الطهارة بالماء واما الصوم فانه مفروض مقصود لعينه كسائر الفروض التى ذكرنا فوجب ان يكون شرط صحته ايجاد النية له ومعنى آخر وهو انا قد علمنا ان الصوم على ضربين منه الصوم اللغوى ومنه الصوم الشرعى وان احدهما انما ينفصل من الآخر بالنية مع ماقدمنا من شرائطه ومتى لم توجد له النية كان صوماً لغوياً لاحظ فيه للشرع فلذلك وجب اعتبار النية فى صوم رمضان ألا ترى ان من امسك فى يوم من غير رمضان عما يمسك عنه الصائم ولم يكن له نية الصوم ان صومه ذلك لايكون صوم شرع وصوم التطوع مشبه لصوم رمضان فى جواز ترك النية له من الليل فلما لم يكن صائماً متطوعاً بالامساك دون النية وجب ان يكون صوم رمضان كذلك ويلزم زفر ان يجعل المغمى عليه اياماً فى رمضان اذا لم يأكل ولم يشرب صائماً لوجود الامساك وهذا ان التزمه قائل كان قائلاً قولاً مستشنعاً * وانما قلنا انه يحتاج الى ايجاد النية كل يوم امامن الليل او قبل الزوال من قبل انا قد بينا ان صوم رمضان لايصح الا بنية ومن حيث افتقر الى نية فى اول الشهر وجب ان يكون اليوم الثانى مثله لانه يخرج بالليل من الصوم ومتى خرج منه احتاج فى دخوله فيه الى نية وقال مالك مالم يكن وجوبه معيناً من الصيام لم يصح الا بنية من الليل وما كان وجوبه فى وقت بعينه كان يعلمه ذلك الوقت صائماً واستغنى عن نية الصيام بذلك فاذا قال لله على ان اصوم شهراً متتابعاً فصام اول يوم انه يجزيه باقى الايام بغير نية وهو قول الليث بن سعد وقال الثورى فى صوم التطوع اذا نواه فى آخر النهار اجزأه قال وقال ابراهيم النخعى له اجر مايستقبل وهو مذهب الحسن بن صالح وقال الثورى يحتاج فى صوم رمضان ان ينويه من الليل وقال الاوزاعى يجزيه نية صوم رمضان بعد نصف النهار وقال الشافعى لايجزى كل صوم واجب رمضان وغيره الا بنية من الليل ويجزى صوم التطوع بنية قبل الزوال فاما الدلالة على بطلان قول من اكتفى بنية واحدة للشهر كله فهو ماقدمنا من افتقار صوم اليوم الثانى الى الدخول فيه والدخول فى الصوم لايصح الا بنية فوجب ان يكون شرط اليوم الثانى ايجاد النية كاليوم الاول * فان قيل يكتفى بالنية الاولى وهى نية لجميع الشهر كما يجتزئ فى الصلاة بنية واحدة فى اولها ولايحتاج الى تجديد النية لكل ركعة والمعنى الجامع بينهما ان الصلاة الواحدة لاتخلل ركعاتها صلاة اخرى غيرها كما لا تخلل صيام شهر رمضان صيام من غيره * قيل له لو جاز ان يكتفى بنية واحدة للشهر لجاز ان يكتفى بها لعمره كله فلما بطل هذا واحتاج الى نية لاول يوم لم يجز ان تكون تلك النية لسائر ايام الشهر كما لايجوز ان تكون لسائر عمره واماتشبيهه بالصلاة فلا معنى له لان الصلاة انما اكتفى

فيها بنية واحدة لان الجميع مفعول بتحريمة واحدة ألا ترى انه لايصح بعضها دون بعض فكانت الركعات كلها مبنية على تلك التحريمة ألا ترى انه متى ترك ركعة حتى خرج منها بطلت صلاته كلها وانه لو ترك صوم يوم من رمضان بان افطر فيه لم يبطل عليه صوم سائر الشهر ومن جهة اخرى انه لايخرج من الصلاة بفعل الركعة الاولى فلم يحتج الى نية اخرى اذا النية انما يحتاج اليها للدخول فيها فاما الصوم فانه اذا دخل الليل خرج من الصوم ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا اقبل الليل من ههنا وغابت الشمس فقد افطر الصائم فاحتاج بعد الخروج من صوم اليوم الاول الى الدخول في اليوم الثاني فلم يصح له ذلك الا بالنية المتجددة * واما اجاز اصحابنا ترك النية من الليل في كل صوم مستحق العين اذا نواه قبل الزوال لقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وهذا قد شهد الشهر فواجب ان يكون مأموراً بصومه وواجب ان يجزيه اذا فعل ما امر به ومن جهة السنة وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه بعث الى اهل العوالي يوم عاشوراء فقال من اكل فليمسك ومن لم يأكل فليصم بقية يومه وقد روى انه امر الآكلين بالقضاء * حدثنا عبدالباقي بن قانع قال حدثنا احمد بن على بن مسلم قال حدثنا محمد بن منهال قال حدثنا يزيد بن ربيع قال حدثنا شعبة عن قتادة عن عبدالرحمن بن سلمة عن عمه قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم يوم عاشوراء فقال اصمتم يومكم هذا قالوا لا قال فاتموا يومكم هذا واقضوا فدل ذلك على معنيين احدهما ان صوم يوم عاشوراء كان فرضاً ولذلك امر بالقضاء من اكل والثاني انه فرق بين الآكلين ومن لم يأكل فامر الآكلين بالامساك والقضاء والذين لم يأكلوا بالصوم فدل ذلك على ان من الصوم ما كان مفروضاً في وقت بعينه فجائز ترك النية من الليل لانه لوكان شرط صحته ايجاد النية له من الليل لما امرهم بالصيام ولكانوا حينئذ بمنزلة الآكلين في باب امتناع صحة صومهم ووجوب القضاء عليهم فثبت بما وصفنا انه ليس شرط صحة الصوم المستحق العين وجود النية له من الليل وانه جائز له ان يبتدئ النية له في بعض النهار * فان قيل انما جاز ترك النية له من الليل لان الفرض لم يكن تقدم قبل ذلك الوقت وانما هو فرض مبتدأ لزمهم في بعض النهار فلذلك اجزى له مع ترك النية من الليل واما بعد ثبوت فرض الصوم فغير جائز الا ان يوجد له نية من الليل * قيل له لوكان ايجاد النية من الليل من شرائط صحته لوجب ان يكون عدمها مانعا صحته كما انه لما كان ترك الاكل من شرائط صحة الصوم كان وجوده مانعاً منه وان لايختلف في ذلك حكم الفرض المبتدأ في بعض النهار وحكم ما تقدم فرضه فلما امر النبي صلى الله عليه وسلم الآكلين بالامساك وامرهم مع ذلك بالقضاء لان ترك الاكل من شرط صحته ولم يأمر تاركي النية من الليل بالقضاء وحكم لهم بصحة صومهم اذا ابتدأوه في بعض النهار ثبت بذلك ان ايجاد النية من الليل ليس بشرط في الصوم المستحق العين وصار ذلك اصلاً في نظائره مما يوجبه الانسان على نفسه من الصوم في وقت بعينه انه يصح بنية يحدثها بالنهار قبل الزوال * فان قيل فرض صوم عاشوراء منسوخ برمضان فكيف

يستدل بالمنسوخ على صوم ثابت الحكم مفروض * قيل له انه وان نسخ فرضه فلم ينسخ دلالته فيما دلت عليه من نظائره ألا ترى ان فرض التوجه الى بيت المقدس قد نسخ ولم ينسخ بذلك سائر احكام الصلاة وكذلك قد نسخ فرض صلاة الليل ولم ينسخ سائر احكام الصلاة ولم يمنع نسخها من الاستدلال بقوله تعالى (فاقرؤا ماتيسر من القرآن) فى اثبات التخيير فى ايجاب القراءة بما شاء منه وان كان ذلك نزل فى شأن صلاة الليل * وانما قالوا انه يجزى ان ينويه قبل الزوال ولايجوز بعده لما روى فى بعض الاخبار ان النبى صلى الله عليه وسلم بعث الى اهل العوالى فقال من تغدى منكم فايمسك ومن لم يتغد فليصم والغداء على ماقبل الزوال ثم لايخلو ذكر الغداء من وجهين اما ان يكون قال ذلك بالغداة قبل الزوال او يبين لهم ان جواز النية متعلق بوجودها قبل الزوال فى وقت يسمى غداة والا كان اقتصر على ذكر الاكل دون ذكر الغداة لوكان حكم ما قبل الزوال وبعده سواء فلما اوجب ان يكسو هذا اللفظ فائدته لئلا يخلو كلام النبى صلى الله عليه وسلم عن فائدة وجب ان يختلف حكم نيته قبل الزوال وبعده * وانما اجازوا ترك النية من الليل فى صوم التطوع بما حدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا اسماعيل بن الفضل بن موسى قال حدثنا مسلم بن عبدالرحمن السلمى البلخى قال حدثنا عمر بن هارون عن يعقوب بن عطاء عن ابيه عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يصبح ولم يجمع للصوم فيبدو له فيصوم قالت عائشة كان النبى صلى الله عليه وسلم يأتينا فيقول هل عندكم من طعام فان كان والا قال فانى اذا صائم * فان قيل اذا لم يعزم النية من الليل حتى اصبح فقد وجد غير صائم فى بعض النهار فكان بمنزلة الآكل فلا يصح له صوم يومه * قيل له قد ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم ابتداء صوم التطوع فى بعض النهار واتفق الفقهاء عليه ولم يجعلوا مامضى من النهار عاريا من نية متقدمة مانعا من صحة صومه ولم يكن ذلك بمنزلة الاكل فى اول النهار فى منع صحة صوم التطوع فكذلك عدم نية الصوم فى المستحق العين من الصيام لا يمنع ابتداء صومه ولا يكون عدم النية فى اوله بمنزلة وجود الاكل فيه كما لم يكن ذلك حكمه فى التطوع وايضاً فلو نوى الصوم من الليل ثم عزبت نيته لم يكن عزوب نيته مانعاً من صحة صومه ولم يكن شرط بقائه استصحاب النية له فلذلك جاز ترك النية فى اول النهار لبعض من الصوم على حسب قيام الدلالة عليه ولا يمنع ذلك صحة صومه ولو ترك الاكل فى اول النهار ثم اكل فى آخره كان ذلك مبطلا لصومه ولم يكن وجود الاكل بمنزلة عزوب النية فاستوى حكم الاكل فى الابتداء والبقاء واختلف ذلك فى حكم النية فلذلك اختلفا ولم يمتنع ان يكون غير ناو للصوم فى اوله ثم ينويه فى بعض النهار فيكون ما مضى من اليوم محكوماً له بحكم الصوم كما يحكم له بحكم الصوم مع عزوب النية * فان قيل لما لم يصح له الدخول فى الصلاة الا بنية مقارنة لها كان كذلك حكم الصوم * قيل له هذا غلط لانه لاخلاف بين المسلمين فى جواز صوم من نواه من الليل ثم نام فاصبح

نائماً وان صومه تام صحيح من غير مقارنة نية الصوم بحال الدخول ولو نوى الصلاة ثم اشتغل عنها ثم تحرم بالصلاة لم تصح الا بنية يحدثها عند ارادته الدخول فلما لم يكن شرط الدخول فى الصوم مقارنة النية له عند الجميع وكان شرط الدخول فى الصلاة مقارنة النية لم يجز ان يحكم له بحكم الصلاة الا بعد وجود نية الدخول فى ابتدائها ولم يجز اعتبار الصوم بالصلاة فى حكم النية وايضاً قد ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يبتدئ صوم التطوع فى بعض النهار واتفق الفقهاء على تلقى هذا الخبر بالقبول واستعمالهم له واتفقوا ايضاً انه لا يصح له الدخول فى صلاة التطوع الا بنية تقارنها فعلمنا ان نية الصوم غير معتبرة بنية الصلاة من الوجه الذى ذكرت * واما ما كان من الصوم الواجب فى الذمة غير مفروض فى وقت معين فانه لا يجوز ترك النية فيه من الليل والاصل فيه حديث حفصة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا صيام لمن لم يعزم عليه من الليل وكان عموم ذلك يقتضى ايجاد النية من الليل لسائر ضروب الصوم الا انه لما قامت الدلالة فى الصوم المستحق العين وصوم التطوع سلمناه للدلالة له وخصصناه من الجملة وبقى حكم اللفظ فيما عداه ولا يختلف على ذلك صوم شهرين متتابعين وقضاء رمضان لان صوم الشهرين المتتابعين غير مستحق العين واى وقت ابتدأ فيه فهو وقت فرضه فكان كسائر الصوم الواجب فى الذمة * والاحكام المستفادة من قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) الزام صوم الشهر من كان منهم شاهداً له وشهود الشهر ينقسم الى انحاء ثلاثة العلم به من قولهم شاهدت كذا وكذا والاقامة فى الحضر من قولك مقيم ومسافر وشاهد وغائب وان يكون من اهل التكليف على ما بينا ثم افاد من نسخ فرض ايام معدودات على قول من قال ان صوم الايام المعدودات كان فرضاً غير رمضان ثم نسخ به ونسخ به ايضاً التخيير بين الفدية والصوم للصحيح المقيم وافاد ان من رأى الهلال وحده فعليه صومه وحكم آخر وهو ان من علم بالشهر بعد ما اصبح اوكان مريضاً فبرأ ولم يأكل ولم يشرب اومسافراً قدم فعليهم صومه اذهم شاهدون للشهر وافاد ان فرض الصيام مخصوص بمن شهد الشهر دون غيره وان من ليس من اهل التكليف اوليس بمقيم اولم يعلم به فغير لازم له وافاد تعيين الشهر لهذا الفرض حتى لا يجوز تقديمه عليه ولا تأخيره عنه لمن شهده وافاد ان مراده بعض الشهر لا جميعه فى شرط لزوم الصوم وان الكافر اذا اسلم فى بعضه والصبى اذا بلغ فعليهما صوم بقية الشهر وافاد ان من نوى بصيامه تطوعاً اجزأه لورود الامر مطلقا بفعل الصوم غير مخصوص بصفة ولا مقيد بشرط فاقتصر جوازه على اى وجه صامه ويحتج به من يقول انه اذا صام وهو غير عالم بالشهر لم يجزه ويحتج به ايضاً من يقول اذا طرئ عليه سهر رمضان وهو مقيم ثم سافر لم يفطر لقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) * فهذا الذى حضرنا من ذكر فوائد قوله (فمن شهد منكم الشهر) ولا اندفع ان يكون فيه عدة فوائد غيرها لم يحط علمنا بها وعسى ان نقف عليها فى وقت غيره او يستنبطها غيرنا واما ما تضمنه قوله (فليصمه) فهو ما قدمنا ذكره من الامور التى امرنا بالامساك عنها

فى حال الصوم منهـا متفق عليه ومنهـا مختلف فيه وماقدمناه من ذكر شرائطه وان لم يكن صوما فى نفسه وقد تقدم بيان حكم المريض والمسافر بعون الله وكرمه

باب كيفية شهود الشهر

قال الله تعـالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقال تعـالى (يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا سليمان بن داود قال حدثنا حماد عن ايوب عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الشهر تسـع وعشرون ولاتصوموا حتى تروه ولاتفطروا حتى تروه فان غم عليكم فاقدروا له قال وكان ابن عمر اذا كان شعبان تسعاً وعشرين نظرله فان رؤى فذلك وان لم ير ولم يحل دون منظره سحاب اوقترة اصبح مفطراً وان حال دون منظره سحاب اوقترة اصبح صائما قال وكان ابن عمر يفطر مع النـاس ولايأخذ بهذا الحسـاب * قال ابوبكر قول رسـول الله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته موافق لقوله تعالى (يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للنـاس والحج) واتفق المسـلمون على معنى الآية والخبر فى اعتبار رؤية الهلال فى ايجاب صوم رمضان فدل ذلك على ان رؤية الهلال هى شهود الشـهر وقد دل قوله (يسـئلونك عن الاهلة) على ان الليلة التى يرى فيها الهلال من الشهر المستقبل دون الماضى * وقد اختلف فى معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم فان غم عليكم فاقدرواله فقال قائلون اراد به اعتبـار منازل القمر فان كان فى موضع القمر لو لم يحل دونه سحاب وقترة ورؤى يحكم له بحكم الرؤية فى الصوم والافطـار وان كان على غير ذلك لم يحكم له بحكم الرؤية وقال آخرون فعـدوا شعبان ثلاثين يوماً اما التـأويل الاول فسـاقط الاعتبار لا محالة لايجابه الرجوع الى قول المنجمين ومن تعاطى معرفة منازل القمر ومواضعه وهو خلاف قول الله تعالى (يسـئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس) فعلق الحكم فيه برؤية الاهلة ولما كانت هذه عبادة تلزم الكافة لم يجز ان يكون الحكم فيه متعلقاً بما لايعرفه الاخواص من الناس ممن عسى لايسكن الى قولهم والتأويل الثانى هو الصحيح وهو قول عامة الفقهاء وابن عمر راوى الخبر وقد ذكر عنه فى الحديث انه لم يكن يأخذ بهذا الحساب وقد بين فى حديث آخر معنى قوله فاقدرواله بنص لاتأويل فيه وهو ماحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا محمد بن العباس المؤدب قال حدثنا شريح بن النعمان قال حدثنا فليح بن سليمان عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسـلم ذكر عنده شهر رمضان فقـال لاتصوموا حتى تروا الهلال فان غم عليكم فاقدروا ثلاثين فاوضح هـذا الخبر معنى قوله فاقدروا بما سـقط به تأويل المتـأولين ويدل على بطلان تأويلهم ايضاً ما رواه حماد بن سـلمة عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان حال بينكم وبين منظره سحاب او قترة فعدوا ثلاثين فامر عليه السـلام بعد ثلاثين مع جواز الرؤية لو لم يحل

بيننـا وبينه سـحاب او قترة ولم يوجب الرجوع الى قول من يقول لو لم يحل بيننـا وبينه حائل من سـحاب او غيره لرأيناه وقد روى فى ذلك ايضـاً ماهو اوضح من هـذا وهو ماحدثنـا عبدالله بن جعفر بن احمد بن فارس قال حدثنـا يونس بن حبيب قال حدثنـا ابوداود الطيالسى قال حدثنا ابوعوانة عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس ان رسـول الله صلى الله عليه وسلم قال صوموا رمضان لرؤيته فان حال بينكم غمامة اوضبابة فاكملوا عدة شهر شعبان ثلاثين ولا تستقبلوا رمضان بصوم يوم من شـعبان فاوجب عد شـعبان ثلاثين عند حدوث الحائل بيننا وبين رؤيته من سحاب او نحوه فالقائل باعتبار منازل القمر وحسـاب المنجمين خارج عن حكم الشريعة * وليس هذا القول مما يسوغ الاجتهاد فيه لدلالة الكـتاب ونص السـنة واجماع الفقهـاء بخلافه وقوله صلى الله عليه وسـلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعـدوا ثلاثين هو اصل فى اعتبار الشهر ثلاثين الا ان يرى قبل ذلك الهلال فان كل شهر غم علينا هلاله فعلينا ان نعده ثلاثين هذا فى سائر الشهور التى يتعلق بها الاحكام وانمـا يصير الى اقل من ثلاثين برؤية الهلال ولذلك قال اصحابنـا من آجر داره عشرة اشهر وهو فى بعض الشهر انه يكون تسعة اشهر بالاهلة وشـهر ثلاثين يوماً يكمل الشهر الاول من آخر شهر بمقدار نقصانه لان الشهر الاول ابتداؤه بغير هلال فاستوفى له ثلاثين يوماً وسائر الشهور بالاهلة فلم يعتبر غيرها وقالوا لو آجره فى اول الشهر لكانت كلها بالاهلة * وقد اختلف فى الشهادة على رؤية الهلال فقال اصحابنا جميعاً تقبل فى رؤية هلال رمضان شهادة رجل عدل اذا كان فى السماء علة وان لم تكن فى السماء علة لم يقبل الا شهادة الجماعة الكثيرة التى يوجب خبرها العلم وقد حكى عن ابى يوسف انه حد فى ذلك خمسين رجلا وكذلك هلال شوال وذى الحجة اذا لم يكن بالسماء علة فان كان بالسماء علة لم يقبل فيها الا شهادة عدلين يقبل مثلهما فى الحقوق وقال مالك والثورى والاوزاعى والليث والحسن بن حى وعبيدالله لايقبل فى هلال رمضان وشوال الا شهادة عدلين وقال المزنى عن الشافعى ان شهد على رؤية هلال رمضان عدل واحد رأيت ان اقبله للاثر فيـه والاحتيـاط والقيـاس فى ذلك ان لايقبل الا شـاهدان ولا اقبل على رؤية هلال الفطر الا عـدلين * قال ابوبكر انمـا اعتبر اصحابنـا اذا لم يكن بالسماء علة شهادة الجمع الكثير الذين يقع العلم بخبرهم لان ذلك فرض قد عمت الحـاجة اليه والنـاس مأمورون بطلب الهلال فغير جائز ان يطلبه الجمع الكثير ولا علة بالسماء مع توافى هممهم وحرصهم على رؤيتـه ثم يراه النفر اليسـير منهم ولا يراه الباقون مع صحة ابصارهم وارتفاع الموانع عنهم فاذا اخبر بذلك النفر اليسير منهم دون كافتهم علمنا انهم غالطون غير مصيبين فاما ان يكونوا رأوا خيـالا فظنوه هلالا اوتعمدوا الكذب اذ جواز ذلك عليهم غير ممتنع وهذا اصل صحيح تقضى العقول بصحته وعليه مبنى امر الشريعة والخطأ فيه يعظم ضرره ويتوصل به الملحدون الى ادخال الشـبهة على الاغمار والحشـو وعلى من لم يتيقن ماذكرنا من الاصل * ولذلك قال اصحابنا ماكان من احكام الشريعة بالناس

حاجة الى معرفته فسبيل ثبوته الاستفاضة والخبر الموجب للعلم وغير جائز اثبات مثله باخبار الآحاد نحو ايجاب الوضوء من مس الذكر ومس المرأة والوضوء مما مست النار والوضوء مع عدم تسمية الله عليه فقالوا لما كانت البلوى عامة من كافة الناس بهذه الامور ونظائرها فغير جائز ان يكون فيه حكم الله تعالى من طريق التوقيف الا وقد بلغ النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ووقف الكافة عليه واذا عرفته الكافة فغير جائز عليها ترك النقل والاقتصار على ماينقله الواحد منهم بعد الواحد لانهم مأمورون بنقله وهم الحجة على ذلك المنقول اليهم وغير جائز لها تضييع موضع الحجة فعلمنا بذلك انه لم يكن من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف فى هذه الامور ونظائرها وجائز ان يكون كان منه قول يحتمل المعانى فحمله الناقلون الافراد على الوجه الذى ظنوه دون الوجه الآخر نحو الوضوء من مس الذكر يحتمل غسل اليد على نحو قوله عليه السلام اذا استيقظ احدكم من منامه فليغسل يده ثلاثاً قبل ان يدخلها فى الاناء فانه لا يدرى اين باتت يده وقد بينا اصل ذلك فى اصول الفقه * وبتضييع هذا الاصل دخلت الشبهة على قوم فى انتحالهم القول بان النبي صلى الله عليه وسلم نص على رجل بعينه واستخلفه على الامة وان الامة كتمت ذلك واخفته فضلوا واضلوا وردوا معظم شرائع الاسلام وادعوا فيه اشياء ليست لها حقيقة ولا ثبات لا من جهة نقل الجماعات ولا من جهة نقل الآحاد وطرقوا للملحدين ان يدعوا فى الشريعة ماليس منها وسهلوا للاسماعيلية والزنادقة السبيل الى استدعاء الضعفة والاغمار الى امر مكتوم زعموا حين اجابوهم الى تجويز كتمان الامامة مع عظمها فى النفوس وموقعها من القلوب فحين سمحت نفوسهم بالاجابة الى ذلك وضعوا لهم شرائع زعموا انها من المكتوم وتأولوها تأويلات زعموا ان ذلك تأويل الامام فسلخوهم من الاسلام وادخلوهم فى مذهب الخرمية فى حال والصابئين فى اخرى على حسب ما صادفوا من قبول المستجيبين لهم وسماحة انفسهم بالتسليم لهم ماادعوه وقد علمنا ان مجوز كتمان ذلك لا يمكنه اثبات نبوة النبي عليه السلام ولا تصحيح معجزاته وكذلك سائر الانبياء لان مثلهم مع كثرة عددهم واختلاف هممهم وتباعد اوطانهم اذا جاز عليهم كتمان امر الامامة فجائز عليهم ايضا التواطؤ على الكذب اذ كان مايجوز فيه التواطؤ على الكتمان فجائز فيه التواطؤ على وضع خبر لا اصل له فيوجب ذلك ان لا نأمن ان يكون المخبرون بمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم كانوا متواطئين على ذلك كاذبين فيه كما تواطؤا على كتمان النص على الامام ومن جهة اخرى ان الناقلين لمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم هم الذين زعمت هذه الفرقة الضالة انها كفرت وارتدت بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم بكتمانها امر الامام وان الذين لم يرتدوا منهم كانوا خمسة اوستة وخبر هذا القدر من العدد لا يوجب العلم ولا تثبت به معجزة وخبر الجم الغفير والجمهور الكثير منهم غير مقبول عندهم لجواز اجتماعهم عندهم على الكذب فصار صحة النقل مقصورة على العدد اليسير فلزمهم دفع معجزات النبي صلى الله عليه وسلم وابطال نبوته * فان قيل امر الاذان والاقامة ورفع اليدين فى تكبير الركوع وتكبيرات العيدين

وايام التشريق مما عمت البلوى به وقد اختلفوا فيه فكل من يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم فيه شيأ فانما يرويه من طريق الآحاد فلا يخلو حينئذ ذلك من احد وجهين اما ان يكون لم يكن من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف للكافة مع عموم الحاجة اليه وفى هذا ما يبطل اصلك الذى بنيت عليه من ان كل ما بالناس اليه حاجة عامة فلابد ان يكون من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف الامة عليه او ان يكون قد كان من النبي عليه السلام توقيف للكافة على شئ بعينه فلم تنقله حين ورد الينا من طريق الآحاد وفى ذلك هدم قاعدتك ايضاً فى اعتبار نقل الكافة فيما عمت به البلوى * قيل له هذا سؤال من لم يضبط الاصل الذى بنينا عليه الكلام فى المسئلة وذلك انا قلنا ذلك فيما يلزم الكافة ويكونون متعبدين فيه بفرض لا يجوز لهم تركه ولا مخالفته وذلك مثل الامامة والفروض التى تلزم العامة واما ما ليس بفرض فهم مخيرون فى ان يفعلوا ما شاؤا منه وانما الخلاف بين الفقهاء فيه فى الافضل منه وليس على النبي صلى الله عليه وسلم توقيفهم على الافضل مما خيرهم فيه وهذا سبيل ما ذكرت من امر الاذان والاقامة وتكبير العيدين والتشريق ونحوها من الامور التى نحن مخيرون فيها وانما الخلاف بين الفقهاء فى الافضل منها فلذلك جاز ورود بعض الاخبار فيه من طريق الآحاد ويحمل الامر على ان النبي صلى الله عليه وسلم قد كان منه جميع ذلك تعليما منه وجه التخيير وليس ذلك مثل ما قد وقفوا عليه وحظر عليهم مجاوزته وتركه الى غيره مع عموم بلواهم به فالذى ذكرناه من الخبر عن رؤية الهلال اذا لم تكن بالسماء علة من الاصل الذى قدمنا ان ما عمت به البلوى فسبيل وروده اخبار التواتر الموجبة للعلم واما اذا كان بالسماء علة فان مثله يجوز خفاؤه على الجماعة حتى لا يراه منهم الا الواحد والاثنان من خلل السحاب اذا انجاب عنه لم يستره قبل ان يتبينه الآخرون فلذلك قبل فيه خبر الواحد والاثنين ولم يشترط فيه ما يوجب العلم * وانما قبل اصحابنا خبر الواحد فى هلال رمضان لما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا موسى بن اسمعيل قال حدثنا حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس انهم شكوا فى هلال رمضان مرة فارادوا ان لا يقوموا ولا يصوموا فجاء اعرابى من الحرة فشهد انه رأى الهلال فاتى به النبي صلى الله عليه وسلم فقال أتشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله قال نعم وشهد انه رأى الهلال فامر بلالا ان ينادى فى الناس فنادى فى الناس ان يقوموا وان يصوموا قال ابوداود وان يقوموا كلمة لم يقلها الا حماد بن سلمة * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمود بن خالد وعبد الله بن عبد الرحمن السمرقندى وانا بحديثه اتقن قالا حدثنا مروان بن محمد عن عبد الله بن وهب عن يحيى بن عبد الله بن سالم عن ابى بكر بن نافع عن ابيه عن ابن عمر قال تراءى الناس الهلال فاخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم انى رأيته فصام وامر الناس بصيامه وايضاً فان صوم رمضان فرض يلزم من طريق الدين فاذا تعذر وجود الاستفاضة فيه وجب قبول اخبار الآحاد كاخبار الآحاد المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم فى احكام الشرع الذى ليس من شرطه الاستفاضة ولذلك قبلوا خبر المرأة والعبد والمحدود فى القذف اذا كان عدلاً كما يقبل

فى الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع ماعاضد القياس من الآثار المروية فيه * واما هلال شوال وذى الحجة فانهم لم يقبلوا فيه الاشهادة رجلين عدلين ممن تقبل شهادتهم فى الاحكام لما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن عبدالرحيم ابويحي البزاز قال اخبرنا سعيد بن سليمان قال حدثنا عباد عن ابى مالك الاشجعى قال حدثنا حسين بن الحرث الجدلى من جديلة قيس ان اميرمكة خطب ثم قال عهد الينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ننسك لرؤية الهلال فان لم نره وشهد شاهدا عدل نسكنا بشهادتهما فسألت الحسين بن الحرث من اميرمكة فقال لا ادرى ثم لقينى بعد ذلك فقال هو الحرث بن حاطب اخو محمد بن حاطب ثم قال الامير ان فيكم من هو اعلم بالله ورسوله منى وشهد هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم واومأ بيده الى رجل قال الحسين فقلت لشيخ الى جنبى من هذا الذى اومأ اليه الامير قال عبدالله بن عمر وصدق كان اعلم بالله منه فقال بذلك امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم * فقوله امرنا ان ننسك لرؤية الهلال انما هو على صلاة العيد والذبح يوم النحر لوقوع اسم النسك عليهما دون صوم رمضان لان الصوم لايتناوله هذا الاسم مطلقا وقد يتناول الصلاة والذبح ألا ترى الى قوله تعالى (ففدية من صيام او صدقة اونسك) فجعل النسك غير الصيام والدليل على ان النسك يقع على صلاة العيد حديث البراء بن عازب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم النحر ان اول نسكنا فى يومنا هذا الصلاة ثم الذبح فسمى الصلاة نسكا وقد سمى الله الذبح نسكا فى قوله (ان صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله) وفى قوله (اوصدقة اونسك) فثبت بذلك ان قوله عهد الينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ننسك بشهادة شاهدى عدل قد انتظم صلاة العيد للفطر والذبح يوم النحر فوجب ان لا يقبل فيه اقل من شاهدين ومن جهة اخرى ان الاستظهار بفعل الفرض اولى من الاستظهار بتركه فاستظهروا للفطر بشهادة رجلين لان الامساك فيما لاصوم فيه خير من الاكل فى يوم الصوم * فان قيل فى هذا ترك الاستظهار لانه جائز ان يكون يوم الفطر وقد سهد به شاهد فاذا لم تقبل شهادته واعتبرت الاستظهار برجلين فلست تأمن ان تكون صائماً يوم الفطر وفيه مواقعة المحظور وضد الاحتياط * قيل له انما حظر علينا الصوم فيه اذا علمنا انه يوم الفطر فاما اذا لم يثبت عندنا انه يوم الفطر فالصيام فيه غير محظور فاذا لم يثبت يوم الفطر ووقفنا بين فعل الصوم وتركه كان فعله احوط من تركه لما بينا حتى يثبت انه يوم الفطر بشهادة من يقطع الحقوق بشهادته * وقوله عزوجل (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يدل على النهى عن صيام يوم الشك من رمضان لان الشاك غير شاهد للشهر اذ هو غير عالم به فغير جائز له ان يصومه عن رمضان ويدل عليه ايضاً قوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا شعبان ثلاثين فحكم لليوم الذى غم علينا هلاله بانه من شعبان وغير جائز ان يصام شعبان عن رمضان مستقبل ويدل عليه ما حدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا الفضل بن مخلد المؤدب قال حدثنا محمد بن ناصح

قال حدثنا بقية عن على القرشي قال اخبرنى محمد بن عجلان عن صالح مولى التوأمة عن ابى هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم الدأدأة وهو اليوم الذى يشك فيه لايدرى من شعبان هو ام من رمضان حدثنا محمد بن بكر حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن عبدالله بن نمير قال حدثنا ابوخالد الاحمر عن عمرو بن قيس عن ابى اسحاق عن صلة قال كنا عند عمار فى اليوم الذى يشك فيه فأتى بشاة فتنحى بعض القوم فقال عمار من صام هذا اليوم فقد عصى ابا القاسم صلى الله عليه وسلم وحدثنا عبدالباقى قال حدثنا على بن محمد قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا حماد عن محمد بن عمرو عن ابى سلمة عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ولاتقدموا بين يديه بصيام يوم ولايومين الا ان يوافق ذلك صوماً كان يصومه احدكم ومعانى هذه الآثار موافقة لدلالة قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ولا يرى اصحابنا بأساً بان يصومه تطوعاً لان النبى صلى الله عليه وسلم لما حكم بانه من شعبان فقد اباح صومه تطوعا * وقد اختلف فى الهلال يرى نهاراً فقال ابوحنيفة ومحمد ومالك والشافعى اذا رأى الهلال نهارا فهو لليلة المستقبلة ولا فرق عندهم بين رؤيته قبل الزوال وبعده وروى مثله عن على بن ابى طالب وابن عمر وعبدالله بن مسعود وعثمان بن عفان وانس بن مالك وابى وائل وسعيد بن المسيب وعطاء وجابر بن زيد وروى عن عمر بن الخطاب فيه روايتان احداهما انه اذا رأى الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية واذا رآه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلة وبه اخذ ابويوسف والثورى وروى سفيان الثورى عن الركين بن الربيع عن ابيه قال كنت مع سلمان بن ربيعة ببلنجر فرأيت الهلال ضحى فاخبرته فجاء فقام تحت شجرة فنظر اليه فلما رآه امر الناس ان يفطروا * قال ابوبكر قال الله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل) وقد كان هذا الرجل مخاطباً بفعل الصوم فى آخر رمضان مراداً بقوله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) فواجب ان يكون داخلا فى خطاب قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) لان الله تعالى لم يخص حالا من حال فهو على سائر الاحوال سواء رأى الهلال بعد ذلك اولم يره ويدل عليه ايضاً اتفاق الجميع على ان رؤيته بعد الزوال لم يزل عنه الخطاب باتمام الصوم بل كان داخلا فى حكم اللفظ فكذلك رؤيته قبل الزوال لدخوله فى عموم اللفظ ويدل عليه ايضاً قول النبى صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ومعلوم ان مراده صوم يستقبله بعد الرؤية والدلالة على ذلك من وجهين احدهما استحالة الامر بصوم يوم ماض والآخر اتفاق المسلمين على انه اذا رأى الهلال فى آخر ليلة من شعبان كان عليه صيام مايستقبل من الايام فثبت ان قوله عليه السلام صوموا لرؤيته انما هو صوم بعد الرؤية فمن رأى الهلال نهارا قبل الزوال فى آخر يوم من شعبان لزمه صوم مايستقبل دون مامضى لقصور مراد النبى صلى الله عليه وسلم على صوم يفعله بعد الرؤية وايضاً قال النبى صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا

لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين فاوجب بذلك اعتبار الثلاثين لكل شهر يخفى علينا رؤية الهلال فيه فلو احتمل الهلال الذى رأى نهارا الليلة الماضية واحتمل الليلة المستقبلة لكان الاحتمال لذلك جاعله فى حكم ما خفى علينا رؤيته فواجب ان يعد الشهر ثلاثين يوماً بقضية قوله عليه السلام * فان قيل لما قال عليه السلام وافطروا لرؤيته اقتضى ظاهر الامر بالافطار اى وقت رأى الهلال فيه فلما اتفق الجميع على انه مزجور عن الافطار لرؤيته بعد الزوال خصصناه منه وبقى حكم العموم فى رؤيته قبل الزوال * قيل له مراده صلى الله عليه وسلم رؤيته ليلاً بدلالة ان رؤيته بعد الزوال لاتوجب له الافطار لانه رآه نهاراً وكذلك حكمه قبل الزوال لوجود هذا المعنى وايضاً لوكان ذلك محمولا على حقيقته لاقتضى ان يكون مابعد الرؤية من ذلك اليوم من شوال وما قبله من رمضان لحصول اليقين بان مراده الافطار لرؤية متقدمة لا لرؤية متأخرة عنه لاستحالة امره بالافطار فى وقت قد تقدم الرؤية فيوجب ذلك ان يكون مابعد الرؤية من هذا اليوم من شوال وما قبلها من رمضان فيكون الشهر تسعة وعشرين يوماً وبعض يوم * وقد حكم النبى صلى الله عليه وسلم للشهر باحد عددين من ثلاثين او تسعة وعشرين لقوله عليه السلام الشهر تسعة وعشرون وقوله الشهر ثلاثون واتفقت الامة على وجوب اعتقاد معنى هذا الخبر فى ان الشهر لاينفك من ان يكون على احد العددين اللذين ذكرنا وان الشهور التى تتعلق بها الاحكام لاتكون الا على احد وجهين دون ان يكون تسعاً وعشرين وبعض يوم وانما النقصان والزيادة بالكسور انما يكون فى غير الشهور الاسلامية نحو شهور الروم التى منها ماهو ثمانية وعشرون يوماً وربع يوم وهو شباط الا فى السنة الكبيسة فانه يكون تسعة وعشرين يوماً ومنها ماهو واحد وثلاثون ومنها ماهو ثلاثون وليس ذلك فى الشهور الاسلامية كذلك فلما امتنع ان يكون الشهر الا ثلاثين يوماً او تسعة وعشرين يوماً علمنا انه لم يرد بقوله صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته الا ان يرى ليلاً وانه لااعتبار برؤيته نهارا لايجابه كون بعض يوم من هذا الشهر وبعضه من شهر غيره وايضاً فان الذى قال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته هو الذى قال فان غم عليكم فعدوا ثلاثين ورؤيته نهاراً فى معنى ما قد غمى علينا لاشتباه الامر فى كونه لليلة الماضية او المستقبلة وذلك يوجب عده ثلاثين وايضاً قد ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان حال بينكم وبينه سحاب اوقترة فعدوا ثلاثين رواه ابن عباس وقد تقدم ذكر سنده فحكم النبى صلى الله عليه وسلم للهلال الذى قد حال بيننا وبينه حائل من سحاب بحكم مالم ير لولم يكن سحاب مع العلم بانه لو لم يكن بيننا وبينه حائل من سحاب لرؤى لولا ذلك لم يكن لقوله فان حال بينكم وبينه سحاب او قترة فعدوا ثلاثين معنى لانه لوكان يستحيل وقوع العلم لنا بان بيننا وبينه حائلا من سحاب لماقال عليه السلام فان حال بينكم وبينه سحاب فعدوا ثلاثين فيجعل ذلك شرطاً لعد ثلاثين مع علمه باليأس من وقوع علمنا بذلك واذا كان ذلك كذلك فقد اقتضى هذا القول من النبى صلى الله عليه

وسلم انامتى علمنا ان بيننا وبين الهلال حائلا من سحابٍ لو لم يكن لرأيناه ان نحكم لهذا اليوم بغير حكم الرؤية فاعتبار عدم الرؤية من الليل فيما رأيناه نهارا اولى فاوجب ذلك ان يكون حكم هذا اليوم حكم ماقبله ويكون من الشهر الماضى دون المستقبل لعدم الرؤية من الليل بل هو اضعف امراً مما حال بيننا وبين رؤيته سحاب لان ذلك قد يحيط العلم به وهذا لايحيط علمنا بانه من الليلة الماضية بل احاط العلم بانا لم نره الليلة الماضية مع عدم الحائل بيننا وبينه من سحاب او غيره والله الموفق للصواب.

باب قضاء رمضان

قال الله تعالى ﴿ ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر ولتكملوا العدة ﴾ * قال الشيخ ابوبكر قد دل ماتلونا من الآية على جواز قضاء رمضان متفرقا من ثلاثة اوجه احدها ان قوله (فعدة من ايام اخر) قد اوجب القضاء فى ايام منكورة غير معينة وذلك يقتضى جواز قضائه متفرقا ان شاء او متتابعاً ومن شرط فيه التتابع فقد خالف ظاهر الآية من وجهين احدهما ايجاب صفة زائدة غير مذكورة فى اللفظ وغير جائز الزيادة فى النص الا بنص مثله ألا ترى انه لما اطلق الصوم فى ثلاثة ايام فى الحج وسبعة اذا رجع لم يلزمه التتابع اذ هو غير مذكور فيه والآخر تخصيصه القضاء فى ايام غير معينة وغير جائز تخصيص العموم الا بدلالة والوجه الثانى قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فكل ماكان ايسر عليه فقد اقتضى الظاهر جواز فعله وفى ايجاب التتابع نفى اليسر واثبات العسر وذلك منتف بظاهر الآية والوجه الثالث قوله تعالى (ولتكملوا العدة) يعنى والله اعلم قضاء عدد الايام التى افطر فيها وكذلك روى عن الضحاك وعبدالله بن زيد بن اسلم فاخبر الله ان الذى يريده منا اكمال عدد ما افطر فغير سائغ لاحد ان يشترط فيه غير هذا المعنى لما فيه من الزيادة فى حكم الآية وقد بينا بطلان ذلك فى مواضع * وقد اختلف السلف فى ذلك فروى عن ابن عباس ومعاذ بن جبل وابى عبيدة بن الجراح وانس بن مالك وابى هريرة ومجاهد وطاوس وسعيد بن جبير وعطاء قالوا ان شئت قضيته متفرقا وان شئت متتابعاً وروى شريك عن ابى اسحق عن الحرث عن على قال اقض رمضان متتابعاً فان فرقته اجزأك وروى الحجاج عن ابى اسحاق عن الحرث عن على فى قضاء رمضان قال لايفرق وجائز ان يكون ذلك على وجه الاستحباب وانه ان فرق اجزأه كما رواه شريك وروى عن ابن عمر فى قضاء رمضان صمه كما افطرته وروى الاعمش عن ابراهيم قال كانوا يقولون قضاء رمضان متتابع وروى مالك عن حميد بن قيس المكى قال كنت اطوف مع مجاهد فسأله رجل عن صيام من افطر فى رمضان أيتابع قلت لا فضرب مجاهد فى صدرى وقال انها فى قراءة ابى متتابعات وقال عروة بن الزبير يتابع وقال ابوحنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والاوزاعى والشافعى ان شاء تابع وان شاء فرق وقال مالك

والثورى والحسن بن صالح يقضيه متتابعاً احب الينا وان فرق اجزأه فحصل من اجماع فقهاء الامصار جواز قضائه متفرقا وقد قدمنا ذكر دلالة الآية عليه * وقدروى حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن هارون بن ام هانئ اوابن بنت ام هانئ ان النبى صلى الله عليه وسلم ناولها فضل شرابه فشربت ثم قلت يارسول الله انى كنت صائمة وانى كرهت ان ارد سؤرك فقال انكان من قضاء رمضان فصومى يوماً مكانه وان كان تطوعاً فان شئت فاقضيه وان شئت فلاتقضيه فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بقضاء يوم مكانه ولم يأمرها باستئناف الصوم انكان ذلك منه فدل ذلك على معنيين احدهما ان التتابع غير واجب والثانى انه ليس بافضل من التفريق لانه لوكان افضل منه لارشدها النبى عليه السلام اليه وبينه لها * ومما يدل على ذلك من طريق النظر ان صوم رمضان نفسه غير متتابع وانما هو فى ايام متجاورة وليس التتابع من شرط صحته بدلالة انه لو افطر منه يوماً لم يلزمه استقبال الصوم وجاز ماصام منه غير متتابع فاذا لم يكن اصله متتابعاً فقضاؤه احرى بأن لايكون متتابعاً ولوكان صوم رمضان متتابعاً لكان اذا افطر منه يوماً لزمه التتابع ألا ترى انه اذا افطر يوماً من الشهرين المتتابعين لزمه استئنافهما * فان قيل قد اطلق الله تعالى صيام كفارة اليمين غير معقود بشرط التتابع وقد شرطتم ذلك فيه وزدتم فى نص الكتاب * قيل له لانه قد ثبت انه كان فى حرف عبدالله متتابعات وروى يزيد بن هارون قال اخبرنا ابن عون قال سألت ابراهيم عن الصيام فى كفارة اليمين فقال كما فى قراءتنا فصيام ثلاثة ايام متتابعات وروى ابوجعفر الرازى عن الربيع بن انس عن ابى العالية قال كان ابى يقرأها فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقد بينا ذلك مستقصى فى اصول الفقه * فان قيل لما قال الله (فعدة من ايام اخر) وكان الامر عندنا جميعاً على الفور وجب ان يلزمه القضاء فى اول احوال الامكان من غير تأخير وذلك يقتضى تعجيل قضائه يوماً بعد يوم وفى وجوب ذلك الزام التتابع * قيل له ليس كون الامر على الفور من لزوم التتابع فى شئ ألا ترى ان ذلك انما يلزم على الفور على حسب الامكان وانه لو امكنه صوم اول يوم فصامه ثم مرض فافطر لم يلزمه من كون الامر على الفور التتابع ولا استئناف اليوم الذى افطر فيه فدل ذلك على ان لزوم التتابع غير متعلق بكون الامر بالقضاء على الفور دون المهلة وان التتابع له صفة اخرى غيره والله اعلم

باب فى جواز تأخير قضاء رمضان

قال الله تعالى (فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) فاوجب العدة فى ايام غير معينة فى الآية فقال اصحابنا جائز له ان يصوم اى وقت شاء ولا يحفظ عنهم رواية فى جواز تأخيره الى انقضاء السنة والذى عندى انه لايجوز تأخيره الى ان يدخل رمضان آخر وهو عندى على مذهبهم وذلك لان الامر عندهم اذا كان غير موقت فهو على الفور وقد بينا ذلك فى اصول الفقه واذا كان كذلك فلو لم يكن قضاء رمضان موقتاً بالسنة

لما جاز له التأخير عن ثانى يوم الفطر اذ غير جائز ان يلحقه التفريط بالتأخير من غير علم منه بآخر وقت وجوب الفرض الذى لايجوز له تأخيره عنه كما لايجوز ورود العبادة بفرض مجهول عند المأمور ثم يلحقه التعنيف واللوم بتركه قبل البيان لافرق بينهما واذا كان كذلك وقد علمنا ان مذهبهم جواز تأخير قضاء رمضان عن اول اوقات امكان قضائه ثبت ان تأخيره موقت بمضى السنة فكان ذلك بمنزلة وقت الظهر لما كان اوله وآخره معلومين جاز ورود العبادة بفعلها من اوله الى آخره وجاز تأخيرها الى الوقت الذى يخاف فوتها بتركها لان آخر وقتها الذى يكون مفرطاً بتأخيرها معلوم * وقد روى جواز تأخيره فى السنة عن جماعة من السلف وروى يحيى بن سعيد عن ابى سلمة بن عبد الرحمن قال قالت عائشة ان كان ليكون على الصوم من شهر رمضان فما استطيع ان اقضيه حتى يأتى شعبان وروى عن عمر وابى هريرة قالا لابأس بقضاء رمضان فى العشر وكذلك عن سعيد بن جبير وقال عطاء وطاوس ومجاهد اقض رمضان متى شئت فهؤلاء السلف قد اتفقوا على جواز تأخيره عن اول اوقات امكان قضائه * وقد اختلف الفقهاء فيمن اخر القضاء حتى حضر رمضان آخر فقال اصحابنا جميعا يصوم الثانى عن نفسه ثم يقضى الاول ولا فدية عليه وقال مالك والثورى والشافعى والحسن بن صالح ان فرط فى قضاء الاول اطعم مع القضاء كل يوم مسكينا وقال الثورى والحسن بن حى لكل يوم نصف صاع بر وقال مالك والشافعى كل يوم مدا وان لم يفرط بمرض او سفر فلا اطعام عليه وقال الاوزاعى اذا فرط فى قضاء الاول ومرض فى الآخر حتى انقضى ثم مات فانه يطعم عن الاول لكل يوم مدين مداً للتضييع ومداً للصيام ويطعم عن الآخر مداً مداً لكل يوم واتفق من تقدم ذكر قوله قبل الاوزاعى انه اذا مرض فى رمضان ثم مات قبل ان يصح انالايجب ان يطعم عنه * وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمى قال حدثنا ابراهيم بن اسحاق الضبى قال حدثنا قيس عن الاسود بن قيس عن ابيه عن عمر بن الخطاب قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لايرى بأسا بقضاء رمضان فى ذى الحجة * وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا يحيى بن اسحاق قال حدثنا ابن لهيعة عن الحرث بن يزيد عن ابى تميم الجيشانى قال جمعنا المجلس بطرابلس ومعنا هيب بن معقل الغفارى وعمرو بن العاص صاحبا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمرو افصل رمضان وقال الغفارى لانفرق بين رمضان فقال عمرو نفرق بين قضاء رمضان انما قال الله تعالى (فعدة من ايام اخر) * وحدثنا عبد الله بن عبد ربه البغلانى قال حدثنا عيسى بن احمد العسقلانى قال حدثنا بقية عن سليمان بن ارقم عن الحسن عن ابى هريرة قال قال رجل يارسول الله على ايام من رمضان افأفرق بينه قال نعم أرأيت لو كان عليك دين فقضيته متفرقا أكان يجزيك قال نعم قال فان الله احق بالتجاوز والعفو * فهذه الاخبار كلها نبئ عن جواز تأخير قضاء رمضان عن اول وقت امكان قضائه وقد روى عن جماعة من الصحابة ايجاب الفدية على من اخر قضاء رمضان

الى العام القابل منهم ابن عباس روى عن يزيد بن هارون عن عمرو بن ميمون بن مهران عن ابيه قال جاء رجل الى ابن عبـاس فقال مرضت رمضانين فقال ابن عباس استمر بك مرضك او صححت فيما بينهما قال بل صححت فيما بينهما قال أكان هذا قال لا قال فدعه حتى يكون فقام الى اصحابه فاخبرهم فقالوا ارجع فاخبره انه قدكان فرجع هو اوغيره وسأله فقال أكان هذا قال نعم قال صم رمضانين و اطعم ثلاثين مسـكينا وقد روى روح بن عبادة عن عبدالله بن عمر عن نافع عن ابن عمر فى رجل فرط فى قضاء رمضان حتى ادركه رمضان آخر قال يصوم الذى ادركه ويطعم عن الاول كل يوم مدا من بر ولا قضاء عليـه وهذا يشبه مذهبه فى الحامل انها تطعم ولا قضاء عليها مع ذلك وقد روى عن ابى هريرة مثل قول ابن عباس وقد روى عن ابن عمر فى ذلك قول آخر روى حماد بن سلمة عن ايوب وحميد عن ابى يزيد المدنى ان رجلا احتضر فقـال لاخيه ان لله على دينا وللنـاس على دين فابدأ بدين الله فاقضه ثم اقض دين النـاس ان على رمضانين لم اصمهما فسـأل ابن عمر فقـال بدنتـان مقلدتان فسـأل ابن عباس واخبره بقول ابن عمر فقـال يرحم الله اباعبدالرحمن ما شـأن البدن وشـأن الصوم اطعم عن اخيك ستين مسـكينا قال ايوب وكانوا يرون انه قدكان صح بينهمـا وذكر الطحـاوى عن ابن ابى عمران قال سـمعت يحيى بن اكثم انه يقول وجدته يعنى وجوب الاطعام عن ستة من الصحابة ولم اجد لهم من الصحابة مخالفاً وهذا جائز ان يريد به من مات قبل القضاء * وقوله تعالى (فعدة من ايام اخر) قددل على جواز التفريق وعلى جواز التأخير وعلى ان لا فدية عليه لان فى ايجاب الفدية مع القضاء زيادة فى النص ولا تجوز الزيادة فى النص الا بنص مثله وقد اتفقوا على ان تأخيره الى آخر السنة لا يوجب الفدية و ان الآية انمـا اوجبت قضاء العدة دون غيرهـا من الفدية ومعلوم ان قضاء العدة فى السنة الثـانية واجب بالآية فغير جائز ان يكون المراد فى بعض ما انتظمته الآية القضاء دون الفدية وفى بعضه القضاء والفدية مع دخولهما فيها على وجه واحد الا ترى انه غير جائز ان يكون على بعض السراق المراد بالآية القطع وزيادة غرم وكذلك لا يجوز ان يكون بعضهم لا يقطع الا فى عشرة و بعضهم يقطع فيما دونها كذلك لا يجوز ان يكون بعض المرادين بقوله (فعدة من ايام اخر) مخصوصاً بايجـاب القضاء دون الفدية وبعضهم مراد بالقضـاء والفدية * ومن جهة اخرى انه غير جائز اثبات الكفارات الا من طريق التوقيف او الاتفاق وذلك معدوم فيما وصفنا فلم يجز اثبـات الفدية قياسـاً وايضاً فان الفدية ماقام مقام الشئ واجزأ عنه فانمـا يختص وجوبها بمن لا يجب عليه القضاء كالشيخ الكبير ومن مات مفرطا قبل ان يقضى فاما اجتماع الفدية والقضـاء فممتنع على ما بينا فى باب الحـامل والمرضع فمذهب ابن عمر فى هذا اظهر فى ايجـابه الفدية دون القضاء من مذهب من جمعهما ومن حديث ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسـلم الذى قدمنا ذكره على ان تأخيره لا يوجب الفدية من وجهـين احدهما انه لم يذكر الفـدية عند ذكر التفريق ولوكان تأخيره يوجب الفدية

لبينه صلى الله تعالى عليه وسلم والثانى تشبيهه اياه بالدين ومعلوم انتأخيرالدين لايلزمه شيأ غير قضائه فكذلك ماشبهه به من قضاء رمضان * فان قيل لما اتفقنا على انه منهى عنتأخيره الىالعام القابل وجب ان يجعل مفرطا بذلك فيلزمه الفدية كالومات قبل ان يقضيه لزمته الفدية بالتفريط * قيل له ان التفريط لايلزمه الفدية وانما الذى يلزمه الفدية فوات القضاء بعد الامكان بالموت والدليل على ذلك انه لواكل فى رمضان متعمداً كان مفرطا واذا قضاه فى تلك السنة لم تلزمه الفدية عند الجميع فدل ذلك على ان حصول التفريط منه ليس بعلة لايجاب الفدية * وحكى على بن موسى القمى ان داود الاصفهانى قال يجب على من افطر يوماً من رمضان لعذر ان يصوم الثانى من شوال فان ترك صيامه فقد اثم وفرط فخرج بذلك عن اتفاق السلف والخلف معا وعن ظاهر قوله تعالى (فعدة من ايام اخر) وقوله (ولتكملوا العدة) وخالف السنن التى روينا عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى ذلك قال على بن موسى سألته يوماً فقلت له لمقلت ذلك قال لانه ان لم يصم اليوم الثانى من شوال فمات فكل اهل العلم يقولون انه آثم مفرط فدل ذلك على ان عليه ان يصوم ذلك اليوم لانه لوكان موسعاً له ان يصومه بعد ذلك مالزمه التفريط انمات من ليلته قال فقلت له ماتقول فى رجل وجب عليه عتق رقبة فوجد رقبة تباع بثمن موافق هل له ان يتعداها ويشترى غيرها فقال لافقلت لم قال لان الفرض عليه ان يعتق اول رقبة يجدها فاذا وجد رقبة لزمه الفرض فيها واذا لزمه الفرض فى اول رقبة لم يجزه غيرها اذاكان واجداً لها فقلت فان اشترى رقبة غيرها فاعتقها وهو واجد للاولى فقال لايجزيه ذلك قلت فان كان عنده رقبة فوجب عليه عتق رقبة هل يجزيه ان يشترى غيرها قال لا فقلت لان العتق صار عليه فيها دون غيرها فقال نعم فقلت فما تقول ان ماتت هل يبطل عنه العتق كما ان من نذر ان يعتق رقبة بعينها فماتت يبطل نذره فقال لابل عليه ان يعتق غيرها لان هذا اجماع فقلت وكذلك من وجب عليه رقبة بالاجماع ان له ان يعتق غيرها فقال عمن تحكى هذا الاجماع فقلت له وعمن تحكى انت الاجماع الاول فقال الاجماع لايحكى فقلت والاجماع الثانى ايضاً لايحكى وانقطع * قال ابوبكر وجميع ماقاله داود من تعيين فرض القضاء باليوم الثانى من شوال وان من وجب عليه رقبة فوجدها انه لايتعداها الى غيرها خلاف اجماع المسلمين كلهم وما ادعاه على اهل العلم بانهم يجعلونه مفرطاً اذامات وقد اخره عن اليوم الثانى فليس كما ادعى فان من جعل له التأخير الى آخر السنة لايجعله مفرطا بالموت لان السنة كلها الى ان يجئ رمضان ثان وقت القضاء موسع له فى التأخير كوقت الصلاة انه لما كان موسعاً عليه فى التأخير من اوله الى آخره لم يكن مفرطاً بتأخيره انمات قبل مضى الوقت فكذلك يقولون فى قضاء رمضان * فان قيل لولم يكن مفرطاً لما لزمته الفدية اذا مات قبل مضى السنة ولم يقضه * قيل له ليس لزوم الفدية علما للتفريط لان الشيخ الكبير يلزمه الفدية مع عدم التفريط وقول داود الاجماع لايحكى خطأ فان الاجماع يحكى كما تحكى النصوص وكما يحكى الاختلاف

فان اراد بذلك ان كل واحد من المجمعين لا يحتاج الى حكاية اقاويلهم بعد ان ينشر القول عن جماعة منهم وهم حضور يسمعون ولا يخالفون فان ذلك على ما قال ومع ذلك لايجوز اطلاق القول بان الاجماع لايحكى لان من الاجماع مايحكى فيه اقاويل جماعتهم فيكون ما يحكيه من اجماعهم حكاية صحيحة ومنه مايحكى اقاويل جماعة منهم منتشرة مستفيضة مع سماع الآخرين لها وترك اظهار المخالفة فهذا ايضاً اجماع يحكى اذ كان ترك الآخرين اظهار النكير والمخالفة قائماً مقام الموافقة فهذان الضربان من اجماع الخاصة والفقهاء يحكيان جميعاً واجماع آخر وهو ما تشترك فيه الخاصة والعامة كاجماعهم على تحريم الزنا والربا ووجوب الاغتسال من الجنابة والصلوات الخمس ونحوها فهذه امور قد علم اتفاق المسلمين عليها وان لم يحك عن كل واحد منهم بعينه اعتقاده والتدين به فان عنى هذا الضرب من الاجماع فقد يسوغ ان يقال ان مثله لايحكى وقد يسوغ ان يقال ان هذا الضرب ايضاً يحكى لعلمنا باجماع اهل الصلاة على اعتقاده والتدين به فجائز ان يحكى عنهم اعتقادهم لذلك والتدين به وانهم مجمعون عليه كما اذا ظهر لنا اسلام رجل واظهار اعتقاده الايمان ان يحكى عنه انه مسلم وقال الله تعالى (فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار) وبالله التوفيق

باب الصيام في السفر

قال الله تعالى ﴿ ومن كان مريضاً اوعلى سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ في هذه الآية دلالة واضحة على ان الافطار في السفر رخصة يسر الله بها علينا ولو كان الافطار فرضاً لازماً لزالت فائدة قوله (يريد الله بكم اليسر) فدل على ان المسافر مخير بين الافطار وبين الصوم كقوله تعالى (فاقرؤا ماتيسر من القرآن) وقوله (فما استيسر من الهدى) فكل موضع ذكر فيه اليسر ففيه الدلالة على التخيير وروى عبد الرحيم الجزرى عن طاوس عن ابن عباس قال لاتعيب على من صام ولا على من افطر لان الله قال (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فاخبر ابن عباس ان اليسر المذكور فيه اريد به التخيير فلولا احتمال الآية لما تأولها عليه وايضاً فقال الله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ثم عطف عليه قوله (ومن كان مريضاً اوعلى سفر فعدة من ايام اخر) فلم يوجب عليه الافطار ولا الصوم والمسافر شاهد للشهر من وجهين احدهما العلم به وحضوره والآخر انه من اهل التكليف فهذا يدل على انه من اهل الخطاب بصوم الشهر وانه مع ذلك مرخص له في الافطار وقوله (ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) معناه فافطر فعدة من ايام اخر كقوله تعالى (ومن كان مريضاً او به اذى من رأسه ففدية من صيام) المعنى فحلق ففدية من صيام ويدل على ان ذلك مضمر فيه اتفاق المسلمين على ان المريض متى صام اجزأه ولاقضاء عليه الا ان يفطر فدل على ان الافطار مضمر فيه

واذا كان كذلك فذلك الضمير بعينه هو مشروط للمسافر كهو للمريض لذكرهما جميعا في الآية على وجه العطف واذا كان الافطار مشروطاً في ايجاب العدة فمن اوجب على المسافر القضاء اذا صام فقد خالف حكم الآية * واتفقت الصحابة ومن بعدهم من التابعين وفقهاء الامصار على جواز صوم المسافر غير شيء يروى عن ابي هريرة انه قال من صام في السفر فعليه القضاء وتابعه عليه شواذ من الناس لايعدون خلافا وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم بالخبر المستفيض الموجب للعلم بانه صام في السفر وثبت عنه ايضاً اباحة الصوم في السفر منه حديث هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان حمزة بن عمرو الاسلمي قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم اصوم في السفر فقال عليه السلام ان شئت فصم وان شئت فافطر وروى ابن عباس وابو سعيد الخدري وانس بن مالك وجابر بن عبدالله وابو الدرداء وسلمة بن المحبق صيام النبي صلى الله عليه وسلم في السفر * واحتج من ابى جواز صوم المسافر واوجب عليه القضاء بظاهر قوله (ومن كان مريضاً اوعلى سفر فعدة من ايام اخر) قالوا فالعدة واجبة في الحالين اذ ليس في الآية فرق بين الصائم والمفطر وبما روى كعب بن عاصم الاشعري وجابر بن عبدالله وابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس من البر الصيام في السفر وبما حدثنا عبدالباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن عبدالله الحضرمي قال حدثنا ابراهيم بن منذر الحزامي قال حدثنا عبدالله بن موسى التيمي عن اسامة بن زيد عن الزهري عن ابي سلمة بن عبدالرحمن عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصائم في السفر كالمفطر في الحضر وبما روى انس بن مالك القشيري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع * فاما الآية فلا دلالة لهم فيها بل هي دالة على جواز صوم المسافر لما بينا واما ماروى عن النبي عليه السلام انه قال ليس من البر الصيام في السفر فانه كلام خرج على حال مخصوصة فهو مقصور الحكم عليها وهي ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال ابو الوليد الطيالسي قال حدثنا شعبة عن محمد بن عبدالرحمن بن سعد بن زرارة عن محمد بن عمرو بن الحسن عن جابر بن عبدالله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يظلل عليه والزحام عليه فقال ليس من البر الصيام في السفر فجائز ان يكون كل من روى ذلك فانما حكى ماذكره النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الحال وساق بعضهم ذكر السبب وحذفه بعضهم واقتصر على حكاية قوله عليه السلام وقد ذكر ابو سعيد الخدري في حديثه انهم صاموا مع النبي صلى الله عليه وسلم عام الفتح في رمضان ثم انه قال لهم انكم قد دنوتم من عدوكم والفطر اقوى لكم فافطروا فكانت عزيمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو سعيد ثم لقد رأيتني اصوم مع النبي صلى الله عليه وسلم قبل ذلك وبعد ذلك حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا احمد بن صالح قال حدثنا ابن وهب قال حدثني معاوية عن ربيعة بن يزيد انه حدثه عن قزعة قال سألت اباسعيد الخدري عن صيام رمضان في السفر وذكر الحديث فذكر ايضاً في هذا الحديث علة

امره بالافطار وانها كانت لانه اقوى لهم على قتال عدوهم وذلك لان الجهاد كان فرضاً عليهم ولم يكن فعل الصوم فى السفر فرضا فلم يكن جائزاً لهم ترك الفرض لاجل الفضل واما حديث ابى سلمة بن عبدالرحمن عن ابيه فان اباسلمة ليس له سماع من ابيه فكيف يجوز ترك الاخبار المتواترة فى جواز الصوم بحديث مقطوع لايثبت عند كثير من الناس ومع ذلك فجائز ان يكون كلاماً خرج على سبب وهو حال لزوم القتال مع العلم بالعجز عنه مع فعل الصوم فكان حكمه مقصوراً على تلك الحال لمخالفة امر النبى صلى الله عليه وسلم ولما يؤدى اليه من ترك الجهاد واما قوله ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع فانما يدل على ان الفرض لم يتعين عليه لحضور الشهر وان له ان يفطر فيه ولا دلالة فيه على نفى الجواز اذا صامه كما لم ينف جواز صوم الحامل والمرضع * وقال اصحابنا الصوم فى السفر افضل من الافطار وقال مالك والثورى الصوم فى السفر احب الينا لمن قوى عليه وقال الشافعى ان صام فى السفر اجزأه ومما يدل على ان الصوم فيه افضل قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) الى قوله (وان تصوموا خير لكم) وذلك عائد الى جميع المذكور فى الآية اذ كان الكلام معطوفا بعضه على بعض فلا يخص شئ منه الا بدلالة فاقتضى ذلك ان يكون صوم المسافر خيراً له من الافطار * فان قيل هو عائد على مايليه دون ما تقدمه وهو قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) * قيل له لما كان قوله (كتب عليكم الصيام) خطاباً للجميع من المسافرين والمقيمين فواجب ان يكون قوله (وان تصوموا خير لكم) خطاباً لجميع من شمله الخطاب فى ابتداء الآية وغير جائز الاقتصار به على البعض وايضاً فقد ثبت جوازه عن الفرض بما قدمناه وما كان كذلك فهو من الخيرات وقال الله (فاستبقوا الخيرات) مدح قوماً فقال (انهم كانوا يسارعون فى الخيرات) فالمسارعة الى فعل الخيرات وتقديمها افضل من تأخيرها وايضاً فعل الفروض فى اوقاتها افضل من تأخيرها الى غيرها وايضاً قال النبى صلى الله عليه وسلم من اراد ان يحج فليعجل فامر النبى صلى الله عليه وسلم بتعجيل الحج فكذلك ينبغى ان يكون سائر الفرائض المفعولة فى وقتها افضل من تأخيرها عن وقتها وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عقبة بن مكرم قال حدثنا ابوقتيبة قال حدثنا عبدالصمد بن حبيب بن عبدالله الازدى قال حدثنى حبيب بن عبدالله قال سمعت سنان بن سلمة بن المحبق الهذلى يحدث عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له حمولة يأوى الى شبع فليصم رمضان حيث ادركه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا نصر بن المهاجر قال حدثنا عبدالصمد بن عبدالوارث قال حدثنا عبدالصمد بن حبيب قال حدثنى ابى عن سنان بن سلمة عن سلمة بن المحبق قال قال رسول الله صلى الله وسلم من ادركه رمضان فى السفر فذكر معناه فامره بالصوم فى السفر وهذا على وجه الدلالة على الافضلية لا على جهة الايجاب

لانه لاخلاف ان الصوم في السفر غير واجب عليه وقد روى عثمان بن ابي العاص الثقفي وانس بن مالك ان الصوم في السفر افضل من الافطار والله اعلم

باب من صام في السفر ثم افطر

وقد اختلف فيمن صام في السفر ثم افطر من غير عذر فقال اصحابنا عليه القضاء ولا كفارة وكذلك لو اصبح صائما ثم سافر فافطر اوكان مسافرا فصام وقدم فافطر فعليه القضاء في هذه الوجوه ولا كفارة عليه وذكر ابن وهب عن مالك في الصائم في السفر اذا افطر عليه القضاء والكفارة وقال مرة لا كفارة وروى ابن القاسم عن مالك ان عليه الكفارة وقال لواصبح صائما في حضره ثم سافر فافطر فليس عليه الا القضاء وقال الاوزاعي لا كفارة على المسافر في الافطار وقال الليث عليه الكفارة ❊ قال ابوبكر الاصل في ذلك ان كفارة رمضان تسقطها الشبهة فهي بمنزلة الحد والدليل على ذلك انها لا تستحق الا بمأثم مخصوص كالحدود فلما كانت الحدود تسقطها الشبهة كانت كفارة رمضان بمثابتها فاذا ثبت ذلك قلنا انه متى افطر في حال السفر فان وجود هذه الحال مانع من وجوب الكفارة لان السفر يبيح الافطار فاشبه عقد النكاح وملك اليمين في اباحتهما الوطئ وان كانا غير مبيحين لوطئ الحائض الا انهم متفقون على ان وجود السبب المبيح للوطئ في الاصل مانع من وجوب الحد وان لم يبح هذا الوطئ بعينه كذلك السفر وان لم يبح الافطار بعد الدخول في الصوم فانه يمنع وجوب الكفارة اذ كان في الاصل قد جعل سببا لاباحة الافطار فلذلك قلنا اذا افطر وهو مسافر فلا كفارة عليه وقد روى ابن عباس وانس بن مالك وغيرهما ان النبي صلى الله عليه وسلم افطر في السفر بعدما دخل في الصوم وذلك لتعليم الناس جواز الافطار فيه فغير جائز فيما كان هذا وصفه ايجاب الكفارة على المفطر فيه ووجه آخر وهو انه لما لم يكن فعل الصوم مستحقا عليه في السفر اشبه الصائم في قضاء رمضان او في صوم نذر او كفارة فلا تجب عليه الكفارة بافطاره فيه اذ كان له بديا ان لا يصومه ولم يكن لزوم اتمامه بالدخول فيه موجبا عليه الكفارة عند الافطار فكذلك المسافر اذا صام ثم افطر واما اذا اصبح مقيما ثم سافر فافطر فهو كما وصفنا من وجود الحال المبيحة للافطار وهي حال السفر كوجود النكاح وملك اليمين في اباحة الوطئ وان لم يبح وطئ الحائض ❊ فان قيل فهذا لم يكن له في ابتداء النهار ترك الصوم لكونه مقيما فينبغي ان يوجب عليه الكفارة اذ كان فعل الصوم مستحقاً عليه في ابتداء النهار ❊ قيل له لا يجب ذلك لانه قد طرئ من الحال ما يمنع وجوب الكفارة وهو ما وصفنا واما اذا كان مسافرا فقدم ثم افطر فلا كفارة عليه لانه قد كان له ان لا يصوم بديا فاشبه الصائم في قضاء رمضان وكفارة اليمين ونحوها ❊ واختلف في المسافر يفطر ثم يقدم من يومه والحائض تتطهر في بعض النهار فقال اصحابنا والحسن بن صالح والاوزاعي

عليهما القضاء ويمسكان بقية يومهما عما يمسك عنه الصائم وهو قول عبيدالله بن الحسن وقال ابن شبرمة فى المسافر اذا قدم ولم يأكل شيأ انه يصوم بقية يومه ويقضى ولو طهرت المرأة من حيضها فانها تأكل ولاتصوم وقال ابن القاسم عن مالك فى المرأة تطهر والمسافر يقدم وقد افطر فى السفر انه يأكل ولايمسك وهو قول الشافعى وروى عن جابر بن زيد مثله وروى الثورى عن عبدالله انه قال من اكل اول النهار فليأكل آخره ولم يذكر سفيان عن نفسه خلاف ذلك وقال ابن القاسم عن مالك لو اصبح ينوى الافطار وهو لايعلم انه من رمضان فانه يكف عن الاكل والشرب ويقضى فان اكل اوشرب بعد ان علم فى يومه ذلك فلا كفارة عليه الا ان يكون اكل جرأة على ماذكرت لك فتجب عليه الكفارة * قال ابوبكر لما اتفقوا على ان من غم عليه هلال رمضان فأكل ثم علم به يمسك عما يمسك عنه الصائم كذلك الحائض والمسافر والمعنى الجامع بينهما ان الحال الطارئة عليهم بعد الافطار لوكانت موجودة فى اول النهار كانوا مأمورين بالصيام فكذلك اذا طرئت عليهم وهم مفطرون امروا بالامساك ويدل على صحة ذلك ايضاً امر النبى صلى الله عليه وسلم الآكلين يوم عاشوراء بالامساك مع ايجاب القضاء عليهم فصار ذلك اصلا فى نظائره مما وصفنا واما قول مالك فى ايجابه الكفارة عليه اذا اكل جرأة على ذلك فلا معنى له لان هذه كفارة يختص وجوبها بافساد الصوم على وصف وهذا الآكل لم يفسد صوماً بأكله فلا تجب عليه فيه كفارة والله تعالى اعلم بالصواب

باب فى المسافر يصوم رمضان عن غيره

واختلف فى المسافر يصوم رمضان عن واجب غيره فقال ابوحنيفة هو عما نوى فان صامه تطوعاً ففيه روايتان احداهما انه عن رمضان والاخرى انه تطوع وقال ابو يوسف ومحمد هو عن رمضان فى الوجهين جميعاً وقال اصحابنا جميعاً فى المقيم اذا نوى بصيامه واجباً غيره اوتطوعا انه عن رمضان ويجزيه وقال الثورى والاوزاعى فى امرأة صامت رمضان تطوعاً فاذا هو من شهر رمضان اجزأها وقالا من صام فى ارض العدو تطوعاً وهو لايعلم انه رمضان اجزى عنه وقال مالك والليث من صام فى اول يوم من رمضان وهو لايعلم انه رمضان لم يجزه وقال الشافعى ليس لاحد ان يصوم دينا ولاقضاء لغيره فى رمضان فان فعل لم يجزه لرمضان ولا لغيره * قال ابوبكر نبتدئ بعون الله تعالى بالكلام فى المقيم يصوم رمضان تطوعاً فنقول الدلالة على صحة قول اصحابنا من طريق الظاهر وجوه احدها قوله عزوجل (كتب عليكم الصيام) الى قوله (وان تصوموا خير لكم) ولم يخصص صوماً فهو على سائر مايصومه من تطوع اوفرض فى كونه مجزياً عن الفرض لانه لايخلو الصائم تطوعاً او واجباً غيره ان يكون صوماً عما نوى دون رمضان اويكون مامى لاحكم له بمنزلة من لم يصم اومجزياً عن رمضان فلما كان وقوعه عما نوى وكونه مانفى مانعين من ان يكون هذا الصيام خيراً له بل يكون وقوعه عن رمضان خيراً له وجب ان لايكون ملغى ولاعما

نوى من غير رمضان ويدل عليه ايضاً قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ثم قال فى نسق التلاوة (ومن كان مريضاً أوعلى سفر فعدة من أيام اخر) ومعلوم عند جميع فقهاء الامصار اضمار الافطار فيه وان تقديره فافطر فعدة من ايام اخر فانما اوجب القضاء على المسافر والمريض اذا افطرا فثبت بذلك ان من صام من المقيمين ولم يفطر فلا قضاء عليه اذ قد تضمنت الآية صيام الجميع من المخاطبين الا من افطر من المرضى والمسافرين ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين فاقتضى ظاهر ذلك جوازه على اى وجه اوقع صومه من تطوع اوغيره ومن جهة النظر ان صوم رمضان لما كان مستحق العين فى هذا الوقت اشبه طواف الزيارة فى يوم النحر فعلى اى وجه اوقعه اجزأ عن الفرض على انه لو نواه عن غيره لم يكن عما نواه فلولا انه قد اجزى عن الفرض لوجب ان يجزيه عما نوى كصيام سائر الايام يجزى عما نوى * فان قيل ان صلاة الظهر مستحقة العين لهذا الوقت اذا بقى من الوقت مقدار مايصلى فيه الظهر ولم يوجب ذلك جوازها بنية النفل * قيل له وقت الظهر غير مستحق العين لفعلها لانه يتسع لفعلها ولغيرها ولافرق بين اول الوقت وآخره فاذا كان فعل التطوع فى اوله لايجزى عن الفرض كذلك فى آخره وايضاً فانه اذا نوى بصلاته فى آخر الوقت تطوعا اوفرضا غيره كان كما نوى وقد اتفقنا على ان صوم عين رمضان لايجزى عن غيره فدل انه مستحق العين لامتناع جواز صوم آخر فيه ولانه وقت يستغرق الفرض لايجوز تقديمه عليه ولاتأخيره عنه والظهر لها وقت غير انه اذا اخره كان جائزاله فعلها فيه * فان قيل قوله عليه السلام الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ مانوى يمنع جواز صوم رمضان بنية التطوع * قيل له اما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فلا يصح الاحتجاج به لان فيه ضميرا محتملا لمعان من جواز وفضيلة وهو غير مذكور فى اللفظ ومتى تنازعنا فيه احتيج الى دلالة فى اثباته فسقط الاحتجاج به واما قوله ولكل امرئ مانوى فان خصمنا يوافقنا فى هذه المسئلة انه ليس له مانوى من تطوع ولافرض غيره لانا نقول لايكون تطوعاً ولافرضاً غير رمضان وهو يقول لايكون عن رمضان ولاعما نوى فحصل باتفاق الجميع ان قوله ولكل امرئ مانوى غير مستعمل على ظاهره فى هذه المسئلة وايضاً قوله ولكل امرئ مانوى غير مستعمل عند الجميع على حقيقته لانه يقتضى ان من نوى الصوم كان صائماً ومن نوى الصلاة كان مصلياً وان لم يفعل شيأ من ذلك وقد علم انه لايحصل له الصلاة بمجرد النية دون فعلها وكذلك الصوم وسائر الفروض والطاعات فثبت بذلك ان هذا اللفظ غير مكتف بنفسه فى اثبات حكمه الا بقرينة فسقط احتجاج المخالف به من وجهين احدهما ان الحكم متعلق بمعنى محذوف ويحتاج الى دلالة فى اثباته وماكان هذا وصفه فالاحتجاج بظاهره ساقط والوجه الآخر ان قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ولكل امرئ مانوى يقتضى جواز صومه اذا نواه تطوعاً فاذا جاز صومه وقع عن الفرض لاتفاقنا انه اذا لم يجز عن الفرض لم يحصل له مانوى فوجب

بقضية قوله ولكل امرئ ما نوى ان يحصل له ما نوى والا فقد الغينا حكم اللفظ رأساً وايضاً معلوم من فحوى قوله ولكل امرئ ما نوى ما يقتضيه نيته من ثواب فرض اوفضيلة اونحوها فيستحق ذلك ولانه غير جائز ان يكون مراده وقوع الفعل لان الفعل حاصل موجود مع وجود النية وعدمها والنية هي التي تصرف احكامه على حسب مقتضاها وموجبها من استحقاق ثواب الفرض اوالفضيلة اوالحمد اوالذم ان كانت النية تقتضي حمده اوذمه واذا كان ذلك كذلك فليس يخلو القول فيها من احد معنيين اما ان يسقط اعتبار حكم اللفظ في دلالته على جواز الصوم او بطلانه ووجب طلب الدلالة عليه من غيره اوان يستعمل حكمه فيما يقتضيه مضمونه من افادة مايتعلق به من ثواب اوحمد اوذم فاذا وجب استعماله على ذلك وقد توجهت نيته الى ضرب من القرب فواجب ان يحصل له ذلك ثم اقل احواله في ذلك ان لم يكن ثوابه مثل ثواب ناوي الفرض ان يكون انقص منه ونقصان الثواب لايمنع جوازه عن الفرض والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليصلي الصلاة فيكتب له نصفها ربعها خمسها عشرها فاخبر بنقصان الثواب مع الجواز ويدل على صحة ماذكرنا من تعلق حكم اللفظ بالثواب والعقاب اوالحمد والذم قوله صلى الله عليه وسلم ولكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها اوامرأة يتزوجها فهجرته الى ماهاجر اليه * وزعم الشافعي ان من عليه حجة الاسلام فاحرم ينوي تطوعاً انه يجزيه من حجة الاسلام فاسقط نية التطوع وجعلها للفرض مع قوله ان فرض الحج على المهلة وانه غير مستحق الفعل في وقت معين وذلك ابعد في الجواز من صوم رمضان لان صوم رمضان مستحق العين في وقت لايجوز له تقديمه عليه ولا تأخيره عنه فترك ظاهر قوله على اصله الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى ولم يلجأ فيه الى نظر صحيح يعضد مقالته وكان الواجب على اصلهم اعتبار مايدعونه ظاهراً من هذا الخبر * واما على اصلنا فقد بينا ان الاحتجاج به ساقط واوضحنا عن معناه ومقتضاه وانه يوجب جوازه عن الفرض فسلم لنا ما استدللنا به من الظواهر والنظر ولم يعترض عليه هذا الأثر * واما المسافر اذا صام رمضان عن واجب عليه فانما اجاز ذلك ابوحنيفة عما نوى لان فعل الصوم غير مستحق عليه في هذه الحال وهو مخير مع الامكان من غير ضرر بين فعله وتركه فاشبه سائر الايام غير رمضان فلما كان سائر الايام جائزاً لمن صامه عما نواه فكذلك حكم رمضان للمسافر وعلى هذا ينبغي انه متى نواه تطوعاً ان يكون تطوعاً على الرواية التي رويت وهي اقيس الروايتين * فان قيل على هذا يلزمه ان يجزي صوم المريض الذي يجوز له الافطار عن غير رمضان بان نواه تطوعاً اوعن واجب عليه للعلة التي ذكرتها في المسافر * قيل له لايلزم ذلك لعدم العلة التي ذكرناها في المسافر وذلك لان المعنى الذي وجب القول في المسافر بما وصفناه وانه مخير بين الصوم وتركه من غير ضرر يلحقه واشبه ذلك حاله في غير رمضان واما المريض فليس كذلك لانه لا يجوز له الفطر الا مع خشية زيادة العلة والضرر اللاحق بالصوم فهو لايخلو من ان لايضر به الصوم فعليه فعله

او ان يضره فغير جائز له الصوم فلما كان كذلك كان فعل الصوم مستحقا عليه او تركه من غير تخيير فمتى صامه وقع عن الفرض اذ كانت اباحة الافطار متعلقة بخشية الضرر فمتى فعل الصوم فقد زال المعنى وصار بمنزلة الصحيح فاجزى عن صوم الشهر على اى وجه صام والله اعلم

باب فى عدد قضاء رمضان

قال الله تعالى ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام اخر﴾ فذكر بشر بن الوليد عن ابى يوسف وهشام عن محمد من غير خلاف من احد من اصحابنا قالوا اذا صام اهل بلد تسعة وعشرين يوماً للرؤية وفى البلد رجل مريض لم يصم فانه يقضى تسعة وعشرين يوماً فان صام اهل بلد ثلاثين يوماً للرؤية وصام اهل بلد تسعة وعشرين يوماً للرؤية فعلم بذلك من صام تسعة وعشرين يوماً فان عليهم ان يقضوا يوماً وعلى المريض المفطر قضاء ثلاثين يوماً وحكى بعض اصحاب مالك بن انس عنه انه يقضى رمضان بالاهلة وذكر عنه اشهب انه سئل عمن مرض سنتين ثم مات عن غير قضاء انه يطعم عنه ستين مسكينا لكل مسكين مداً وقال الثورى فيمن مرض رمضان وكان تسعة وعشرين يوماً انه يصوم الذى كان عليه وقال الحسن بن صالح ان مرض رجل شهر رمضان فافطره من اوله الى آخره ثم ابتدأ شهرا يقضيه فكان هذا الشهر الذى يقضى فيه تسعة وعشرين يوماً اجزأه عن شهر رمضان الذى افطر وان كان ثلاثين يوماً لانه جزاء شهر بشهر وان كان ابتداء القضاء على غير استقبال شهر اتم ثلاثين يوما وان كان شهر رمضان تسعه وعشرين يوماً لان الشهر لايكون تسعة وعشرين يوماً الا شهرا من اوله الى آخره * قال ابو بكر اما اذا كان الشهر تسعة وعشرين او ثلاثين يوماً ثم اراد المريض القضاء فانه يقضيه بعدد ايام شهر الصوم الذى افطر فيه سواء ابتدأ بالهلال اومن بعض الشهر وذلك لقوله عز وجل (فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) ومعناه فعدد من ايام اخر يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلاثين يعنى العدد واذا كان الله سبحانه قد اوجب عليه قضاء العدد من ايام اخر لم يجز الزيادة عليه ولا النقصان منه سواء كان الشهر الذى يقضيه ناقصاً او تاماً * فان قيل ان كان الذى افطر فيه شهراً وقد قال صلى الله عليه وسلم الشهر تسعة وعشرون والشهر ثلاثون فاى شهر اتى به فقد قضى ماعليه لانه شهر بشهر * قيل له لم يقل الله تعالى فشهر من ايام اخر وانما قال فعدة من ايام اخر فاوجب استيفاء عدد ماافطر فوجب اتباع ظاهر الآية ولم يجز العدول عنها الى معنى غير مذكور ويدل عليه ايضاً قوله تعالى (ولتكملوا العدة) يعنى العدد فاذا كان الشهر الذى افطر فيه ثلاثين فعليه اكمال عدده من غيره ولو اقتصر على شهر هو تسعة وعشرون لما كان مكملا للعدة فثبت بذلك بطلان قول من اعتبر شهرا بشهر واسقط اعتبار العدد ويدل على ذلك اتفاق الجميع على ان افطاره بعض رمضان يوجب قضاء

ماافطر بعدده كذلك يجب ان يكون حكم افطار جميعه فى اعتبار عدده واما اذا صام اهل مصر للرؤية تسعة وعشرين يوماً واهل مصر آخر للرؤية ثلاثين يوماً فانما اوجب اصحابنا على الذين صاموا تسعة وعشرين يوماً قضاء يوم لقوله تعالى (ولتكملوا العدة) فاوجب اكمال عدة الشهر وقد ثبت برؤية اهل بلد ان العدة ثلاثون يوما فوجب على هؤلاء اكمالها لان الله لم يخصص باكمال العدة قوماً دون قوم فهو عام فى جميع المخاطبين ويحتج له بقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقد اريد بشهود الشهر العلم به لان من لا يعلم به فليس عليه صومه فلما صح له العلم بان الشهر ثلاثون يوما برؤية اهل البلد الذين رأوه وجب عليه صومه * فان قيل انما هو على من علم به فى اوله * قيل له هو على من علم به فى اوله وبعد انقضائه الا ترى ان من كان فى دار الحرب فلم يعلم بشهر رمضان ثم علم بمضيه ان عليه ان يقضيه فدل ذلك على ان الامر قد تناول الجميع ويدل عليه ايضاً قوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين والذين صاموا تسعة وعشرين قد غم عليهم رؤية اولئك فكان ذلك بمنزلة الحائل بينهم وبين الرؤية فوجب عليهم ان يعدوا ثلاثين * فان قيل قوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته يوجب اعتبار رؤية كل قوم فى بلدهم دون اعتبار رؤية غيرهم فى سائر البلدان وكل قوم رأوا الهلال فالفرض عليهم العمل على رؤيتهم فى الصيام والأفطار بقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ويدل عليه اتفاق الجميع على ان على اهل كل بلد ان يصوموا لرؤيتهم وان يفطروا لرؤيتهم وليس عليهم انتظار رؤية غيرهم من اهل سائر الآفاق فثبت بذلك ان كلا منهم مخاطب برؤية اهل بلده دون غيرهم * قيل له معلوم ان قوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته عام فى اهل سائر الآفاق وانه غير مخصوص بأهل بلد دون غيرهم واذا كان كذلك فمن حيث وجب اعتبار رؤية اهل بلد فى الصوم والافطار وجب اعتبار رؤية غيرهم ايضاً فاذا صاموا للرؤية تسعة وعشرين يوماً وقد صام غيرهم ايضاً للرؤية ثلثين فعلى هؤلاء قضاء يوم لوجود الرؤية منهم بما يوجب صوم ثلاثين يوماً واما المحتج باتفاق الجميع على ان على كل اهل بلد من الآفاق اعتبار رؤيتهم دون انتظار رؤية غيرهم فانما يوجب ذلك عندنا على شريطة ان لا تكون رؤية غيرهم مخالفة لرؤيتهم فى حكم العدد فكلفوا فى الحال ماامكنهم اعتباره ولم يكلفوا مالا سبيل لهم اليه فى معرفته فى ذلك الوقت فمتى يتبين لهم غيره عملوا عليه كما لو حال بينهم و بين منظره سحاب اوضباب وشهد قوم من غيرهم انهم قد رأوه قبل ذلك لزمهم العمل على ما اخبرهم به دون ما كان عندهم من الحكم بعدم الرؤية * وقد روى فى ذلك حديث يحتج به المخالف فى هذه المقالة وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا اسماعيل بن جعفر قال حدثنى محمد بن ابى حرملة قال اخبرنى كريب ان ام الفضل بنت الحرث بعثه الى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها فاستهل رمضان وانا بالشام

فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة فى آخر الشهر فسألنى ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال فقلت ليلة الجمعة فقال انت رأيته قلت نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية فقال لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصومه حتى نكمل الثلثين اونراه فقلت أولا تكتفى برؤية معاوية وصيامه فقال لا هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا لا يدل على ماذكر لانه لم يحك جواب النبى صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن هذه بعينها فاجاب به وانما قال هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ويشبه ان يكون تأول فيه قوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته على ماقالوا بل وجه دلالته على ماقلنا ظاهر على ماقدمنا فلم يصح الاحتجاج به فيما اختلفنا * وقد ذكر عن الحسن البصرى ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدالله بن معاذ قال حدثنى ابى قال حدثنى الاشعث عن الحسن فى رجل كان بمصر من الامصار فصام يوم الاثنين وشهد رجلان انهما رأيا الهلال ليلة الاحد قال لا يقضى ذلك اليوم ذلك الرجل ولا اهل مصره الا ان يعلموا ان اهل مصر من الامصار قد صاموا يوم الاحد فيقضوه وليس فى هذا الخبر انهم صاموا لرؤية اولغيرها و مسئلتنا انما هى فى اهل بلدين صام كل واحد منهم لرؤية غير رؤية الآخرين * وقد يحتج المخالف فى ذلك بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن عيد قال حدثنا حماد فى حديث ايوب عن محمد بن المنكدر عن ابى هريرة ذكر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فيه قال وفطركم يوم تفطرون واضحاكم يوم تضحون وكل عرفة موقف وكل منى منحر وكل فجاج مكة منحر وكل جمع موقف * وروى ابوخيثمة قال حدثنا محمد بن الحسن المدنى قال حدثنى عبدالله بن جعفر عن عثمان بن محمد عن المقبرى عن ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون والاضحى يوم تضحون قالوا وهذا يوجب ان يكون صوم كل قوم يوم صاموا وفطرهم يوم افطروا وهذا قد يجوز ان يريد به مالم يتبين غيره ومع ذلك فلم يخصص به اهل بلد دون غيرهم فان وجب ان يعتبر صوم من صام الاقل فيما لزمهم فهو موجب صوم من صام الاكثر فيكون ذلك صوماً للجميع ويلزم من صام الاقل قضاء يوم وقد اختلف مع ذلك فى صحة هذا الخبر من طريق النقل فثبته بعضهم ولم يثبته الآخرون وقد تكلم ايضا فى معناه فقال قائلون معناه ان الجميع اذا اتفقوا على صوم يوم فهو صومهم واذا اختلفوا احتاجوا الى دلالة من غيره لانه لم يقل صومكم يوم يصوم بعضكم وانما قال صومكم يوم تصومون وذلك يقتضى صوم الجميع وقال آخرون هذا خطاب لكل واحد فى نفسه واخبار بانه متعبد بما عنده دون ماهو عند غيره فمن صام يوماً على انه من رمضان فقد ادى ما كلف وليس عليه مما عند غيره شئ لان الله تعالى انما كلفه بما عنده لا بما عند غيره ولم يكلفه المغيب عند الله ايضا * قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) قال ابوبكر روى عن ابن عباس وقتادة ومجاهد والضحاك ان اليسر الافطار فى السفر والعسر الصوم فيه وفى المرض ويحتمل ماذكر من الافطار فى السفر لمن يجهده الصوم ويضره كما روى

عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في الرجل الذى ظلل عليه في السفر وهو صائم ليس من البر الصيام في السفر فافادت الآية ان الله يريد منكم من الصوم ما تيسر لاما تعسر وشق لانه صلى الله عليه وسلم قد صام في السفر واباح الصوم فيه لمن لايضره ومعلوم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان متبعاً لأمر الله عاملا بما يريده الله منه فدل ذلك على ان قوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) غير ناف لجواز الصوم في السفر بل هو دال على انه ان كان يضره فالله سبحانه غير مريد منه ذلك وانه مكروه له ويدل على ان من صام في السفر اجزأه ولا قضاء عليه لان في ايجاب القضاء اثبات العسر ولان لفظ اليسر يقتضى التخيير كما روى عن ابن عباس واذا كان مخيراً في فعل الصوم وتركه فلا قضاء عليه ويدل ايضا على ان المريض والحامل والمرضع وكل من خشى ضرر الصوم على نفسه او على الصبي فعليه ان يفطر لان في احتمال ضرر الصوم ومشقته ضربا من العسر وقد نفى الله تعالى عن نفسه ارادة العسر بنا وهو نظير ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم ما خير بين امرين الا اختار ايسرهما * وهذه الآية اصل في ان كل ما يضر بالانسان ويجهده ويجلب له مرضا اويزيد في مرضه انه غير مكلف به لان ذلك خلاف اليسر نحو من يقدر على المشى الى الحج ولا يجد زادا وراحلة فقد دلت الآية انه غير مكلف به على هذا الوجه لمخالفته اليسر وهو دال ايضا على ان من فرط في قضاء رمضان الى القابل فلا فدية عليه لما فيه من اثبات العسر ونفى اليسر ويدل على ان سائر الفروض والنوافل انما امر بفعلها او ابيحت له على شريطة نفى العسر والمشقة الشديدة ويدل ايضا على ان له ان يقضى رمضان متفرقا لانه ذكر ذلك عقيب قوله (فعدة من ايام اخر) ودلالة ذلك عليه من وجهين احدهما ان قوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) قد اقتضى تخيير العبد في القضاء والثانى ان قضاءه متفرقا اولى بمعنى اليسر وابعد من العسر وهو ينفى ايضا ايجاب التتابع لما فيه من العسر ويدل على بطلان قول من اوجب القضاء على الفور ومنعه التأخير لانه ينفى معنى اليسر ويثبت العسر * وقد دلت الآية على بطلان قول اهل الجبر والقائلين بان الله يكلف عباده مالا يطيقون لان تكليف العبد مالا يطيق وما ليس معه القدرة عليه من اعسر العسر وقد نفى الله تعالى عن نفسه ارادة العسر لعباده ويدل على بطلان قولهم من وجه آخر وهو انه من حمل نفسه على المشقة الشديدة التى يلحقه ضرر عظيم في الصوم فاعل لما لم يرده الله منه بقضية الآية واهل الجبر يزعمون ان كل ما فعله العبد من معصية اوكفر فان الله مريده منه وقد نفى الله بهذا ما نسبوه اليه من ارادة المعاصى ويدل ايضا من وجه آخر على بطلان قولهم وهو ان الله تعالى قد اخبر في هذه الآية انه يريد بهم اليسر ليحمدوه ويشكروه وانه لم يرد منهم ان يكفروا ليستحقوا عقابه لان مريد ذلك غير مريد لليسر بل هو مريد للعسر ومنا لايستحق الشكر والحمد عليه فهذه الآية دالة من هذه الوجوه على بطلان قول اهل الجبر وانهم وصموا الله تعالى بما نفاه عن نفسه ولا يليق به * قوله عز وجل (ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم)

قال ابوبكر قددل قوله (ولتكملوا العدة) على معان منها انه متى غم علينا هلال شهر رمضان فعلينا اكمال العدة ثلاثين يوماً اى شهر كان لبيان النبي صلى الله عليه وسلم ذلك على الوجه الذى بينا فقال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلاثين فجعل اكمال العدة اعتبار الثلاثين عند خفاء الهلال ويدل ايضاً على جواز قضاء رمضان متتابعاً اومتفرقا لاخباره ان الفرض فيه اكمال العدة وذلك يحصل به متفرقا كان اومتتابعاً ويدل على ان وجوب قضائه ليس على الفور لانه اذا كان المقصد اكمال العدة وذلك قديحصل على اى وجه صام فلافرق بين فعله على الفور اوعلى المهلة مع حصول اكمال العدة ويدل على انه لافدية على من اخر قضاء رمضان وانه ليس عليه غير القضاء شئ لانه اخبر ان مراده منا اكمال العدة وقدوجد وفى ايجاب الفدية زيادة فى النص واثبات ماليس هو من المقصد ويدل على ان من افطر فى شهر رمضان وهو ثلاثون يوماً انه غير جائز له ان يصوم شهرا بالهلال تسعة وعشرين يوماً لقوله تعالى (ولتكملوا العدة) وذلك يقتضى استيفاء العدد فالقائل بجواز الاقتصار على نقصان العدد مخالف لحكم الآية ويدل على ان اهل بلد اذا صاموا تسعة وعشرين يوماً للرؤية واهل بلد آخر اذا صاموا للرؤية ثلاثين ان على الذين صاموا تسعة وعشرين يوماً ان يقضوا يوماً لقوله تعالى (ولتكملوا العدة) وقدحصل عدة رمضان ثلاثين لأهل ذلك البلد فعلى الآخرين ان يكملوها كما كان على أولئك اكمالها إذ كان الله لم يخصص بعضاً من كل ٭ واما قوله (ولتكبروا الله على ماهداكم) فانه روى عن ابن عباس انه كان يقول حقاً على المسلمين اذانظروا الى هلال شوال ان يكبروا الله حتى يفرغوا من عيدهم وذلك لقوله (ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم) وروى عن الزهرى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يكبر يوم الفطر اذا خرج الى المصلى واذا قضى الصلاة قطع التكبير وقد روى عن على وابى قتادة وابن عمر وسعيد بن المسيب وعروة والقاسم وخارجة بن زيد ونافع بن جبير بن مطعم وغيرهم انهم كانوا يكبرون يوم العيد اذا خرجوا الى المصلى وروى جيش بن المعتمر عن على انه ركب بغلته يوم الاضحى فلم يزل يكبر حتى اتى الجبانة وروى ابن ابى ذيب عن شعبة مولى ابن عباس قال كنت اقود ابن عباس الى المصلى فيسمع الناس يكبرون فيقول ماشأن الناس أكبر الامام فأقول لافيقول أمجانين الناس فانكر ابن عباس فى هذا الخبر التكبير فى طريق المصلى وهذا يدل على ان المراد عنده التكبير المذكور فى الآية وهو التكبير الذى يكبره الامام فى الخطبة ٭ يصلح ان يكبر الناس معه وماروى عنه انه حق على المسلمين اذا نظروا الى هلال شوال ان يكبروا حتى يفرغوا من عيدهم فليس فيه دلالة على الجهر به وجائز ان يريد به تكبيرهم فى انفسهم وقد روى عن ابن عمر انه كان اذا خرج يوم الفطر ويوم الاضحى يكبر ويرفع صوته حتى يجئ المصلى وروى عن زيد بن اسلم انه تأول ذلك على تكبير يوم الفطر ٭ واختلف فقهاء الامصار فى ذلك فروى المعلى عن ابى يوسف عن ابى حنيفة قال يكبر الذى يذهب الى العيد يوم الاضحى ويجهر بالتكبير ولا يكبر يوم الفطر وقال

ابو يوسف يكبر يوم الاضحى والفطر وليس فيه شئ موقت لقوله تعالى (ولتكبروا الله على ماهداكم) وقال عمرو سألت محمدا عن التكبير في العيدين فقال نعم يكبر وهو قولنا وقال الحسن بن زياد عن ابى حنيفة ان التكبير فى العيدين ليس بواجب فى الطريق ولا فى المصلى وانما التكبير الواجب فى صلاة العيد وذكر الطحاوى ان ابن ابى عمران كان يحكى عن اصحابنا جميعا ان السنة عندهم فى يوم الفطر ان يكبروا فى الطريق الى المصلى حتى يأتوه ولم نكن نعرف ماحكاه المعلى عنهم وقال الاوزاعى ومالك يكبر فى خروجه الى المصلى فى العيدين جميعاً قال مالك ويكبر فى المصلى الى ان يخرج الامام فاذا خرج الامام قطع التكبير ولا يكبر اذا رجع وقال الشافعى احب اظهار التكبير ليلة الفطر وليلة النحر واذا غدوا الى المصلى حتى يخرج الامام وقال فى موضع آخر حتى يفتتح الامام الصلاة * قال ابوبكر تكبير الله هو تعظيمه وذلك يكون بثلاثة معان عقد الضمير والقول والعمل فعقد الضمير هو اعتقاد توحيد الله تعالى وعدله وصحة المعرفة به وزوال الشكوك واما القول فالاقرار بصفاته العلى واسمائه الحسنى وسائر ما مدح به نفسه واما العمل فعبادته بما يعبد به من الاعمال بالجوارح كالصلاة وسائر المفروضات وكل ذلك غير مقبول الا بعد تقدمة الاعتقاد له بالقلب على الحد الذى وصفنا وان يتحرى بجميع ذلك موافقة امر الله كما قال عز وجل (ومن اراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً) فشرط بدياً تحرى موافقة امر الله بذكره ارادة الآخرة ولم يقتصر عليه حتى ذكر العمل لله وهو السعى وعقد ذلك كله بشريطة الايمان بقوله (وهو مؤمن) ثم عقبه بذكر الوعد لمن حصلت له هذه الاعمال نسأل الله تعالى ان يجعلنا من اهل هذ الآية وان يوفقنا الى مايؤدينا الى مرضاته * واذا كان تكبير الله تعالى ينقسم الى هذه المعانى التى ذكرنا وقد علمنا لامحالة ان اعتقاد التوحيد والايمان بالله ورسله شرط فى سائر لقرب وذلك غير مختص بشئ من الطاعات دون غيرها ومعلوم ايضاً ان سائر المفروضات التى يتعلق وجوبها باسباب اخر غير مبنية على صيام رمضان ثبت ان التعظيم المذكور فى هذه الآية ينبغى ان يكون متعلقا باكمال عدة رمضان واولى الاشياء به اظهار لفظ التكبير ثم جائز ان يكون تكبيرا يفعله الانسان فى نفسه عند رؤية هلال شوال وجائز ان يكون المراد ماتأوله كثير من السلف على انه التكبير المفعول فى الخروج الى المصلى وجائز ان يريد به تكبيرات صلاة العيد كل ذلك يحتمله اللفظ ولا دلالة فيه على بعض دون بعض فايها فعل فقد قضى عهدة الآية وفعل مقتضاها ولا دلالة فى اللفظ على وجوبه لان قوله تعالى (ولتكبروا الله) لا يقتضى الوجوب اذ جائز ان يتناول ذلك النفل الا ترى انا نكبر الله ونعظمه بما نظهره من التكبير نفلا ولا خلاف بين الفقهاء ان اظهار التكبير ليس بواجب ومن كبر فانما فعله استحبابا ومع ذلك فانه متى فعل ادنى مايسمى تكبيرا فقد وافق مقتضى الآية الا ان ماروى من ذلك عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وعن السلف من الصدر الاول والتابعين فى تكبيرهم يوم الفطر فى طريق المصلى يدل على انه مراد الآية فالاظهر من ذلك ان فعله

مندوب اليه ومستحب لاحتما واجباً * والذى ذكره ابن ابى عمران هو اولى بمذهب ابى حنيفة وسائر اصحابنا لما روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من طريق الزهرى وان كان مرسلا وعن السلف فلأن ذلك موافق لظاهر الآية اذ كانت تقتضى تجديد تكبير عند اكمال العدة والفطر اولى بذلك من الاضحى واذا كان ذلك عنده مسنوناً فى الاضحى فالفطر كذلك لان صلاتى العيد لاتختلفان فى حكم التكبير فيهما والخطبة بعدهما وسائر سننهما فكذلك ينبغى ان تكون سنة التكبير فى الخروج اليهما * وفى هذه الآية دلالة على بطلان قول اهل الجبر لان فيها ان الله قد اراد من المكلفين اكمال العدة واليسر وليكبروه ويحمدوه ويشكروه على نعمته وهدايته لهم الى هذه الطاعات التى يستحقون بها الثواب الجزيل فقد اراد من الجميع هذه الطاعات وفعل الشكر وان كان فيهم من يعصيه ولايشكره فثبت بدلالة هذه الآية ان الله لم يرد من احد ان يعصيه ولا ان يترك فروضه و اوامره بل اراد من الجميع ان يطيعوه ويشكروه مع مادلت العقول عليه بان فاعل مااريد منه مطيع للمريد متبع لامره فلو كان الله تعالى مريدا للمعاصى لكان العصاة مطيعين له فدلالة العقول موافقة لدلالة الآية والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب

باب الاكل والشرب والجماع ليلة الصيام

قال الله تعالى ﴿ احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ﴾ الى قوله ﴿ ثم اتموا الصيام الى الليل ﴾ روى عن ابن عباس ان ذلك كان فى الفرض الاول من الصيام بقوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) وانه كان صوم ثلاثة ايام من كل شهر وانه كان من حين يصلى العتمة يحرم عليهم الطعام والشراب والجماع الى القابلة رواه عطية عن ابن عباس وروى عكرمة عن ابن عباس مثله ولم يذكر انه كان فى الصوم الاول وروى عطاء عن ابن عباس انه كان اذا صلى العتمة ورقد حرم عليه الطعام والشراب والجماع وروى الضحاك انه كان يحرم ذلك عليهم من حين يصلون العتمة وعن معاذ انه كان يحرم ذلك عليهم بعد النوم وكذلك ابن ابى ليلى عن اصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم قالوا ثم ان رجلا من الانصار لم يأكل ولم يشرب حتى نام فاصبح صائماً فاجهده الصوم وجاء عمر وقد اصاب امرأته بعد مانام فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) ونسخ به تحريم الاكل والشرب والجماع بعد النوم * والرفث المذكور هو الجماع لاخلاف بين اهل العلم فيه واسم الرفث يقع على الجماع وعلى الكلام الفاحش ويكنى به عن الجماع قال ابن عباس فى قوله (فلارفث ولافسوق) انه مراجعة النساء بذكر الجماع * قال العجاج

عن اللغا ورفث التكلم

فأولى الاشياء بمعنى الآية هو الجماع نفسه لان رفث الكلام غير مباح ومراجعة النساء بذكر الجماع

ليس لها حكم يتعلق بالصوم لافيما سلف ولافي المستأنف فعام ان المراد هو ما كان محرماً عليهم من الجماع فابيح لهم بهذه الآية ونسخ به ماتقدم من الحظر * وقوله تعالى ﴿ هن لباس لكم وانتم لباس لهن ﴾ يعني هن كاللباس لكم في اباحة المباشرة وملابسة كل واحد منهما لصاحبه * قال النابغة الجعدي

اذا ماالضجيع ثنى عطفه * تثنت عليه فكانت لباسا

ويحتمل ان يريد باللباس الستر لان اللباس هو مايستر وقد سمى الله تعالى الليل لباساً لانه يستر كل شئ يشتمل عليه بظلامه فان كان المعنى ذلك فالمراد كل واحد منهما ستر صاحبه عن التخطي الى مايهتكه من الفواحش ويكون كل واحد منهما متعففا بالآخر مستترا به * وقوله تعالى ﴿ علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ﴾ ذكر للحال التي خرج عليها الخطاب واعتداد بالنعمة علينا بالتخفيف باباحة الجماع والاكل والشرب في ليالي الصوم واستدعاء لشكره عليها * ومعنى قوله (تختانون انفسكم) اي يستأثر بعضكم بعضا في مواقعة المحظور من الجماع والاكل والشرب بعد النوم في ليالي الصوم كقوله (تقتلون انفسكم) يعني يقتل بعضكم بعضاً * ويحتمل ان يريد به كل واحد في نفسه بانه يخونها وسماه خائنا لنفسه من حيث كان ضرره عائداً عليه * ويحتمل ان يريد به انه يعمل عمل المستأثر له فهو يعامل نفسه بعمل الخائن لها والخيانة هي انتقاص الحق على جهة المساترة * قوله تعالى ﴿ فتاب عليكم ﴾ يحتمل معنيين احدهما قبول التوبة من خيانتهم لأنفسهم والآخر التخفيف عنكم بالرخصة والاباحة كقوله تعالى (علم ان لن تحصوه فتاب عليكم) يعني والله اعلم خفف عنكم وكما قال عقيب ذكر حكم قتل الخطأ (فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله) يعني تخفيفه لأن قاتل الخطأ لم يفعل شيأ تلزمه التوبة منه * وقوله تعالى ﴿ وعفا عنكم ﴾ يحتمل ايضاً العفو عن الذنب الذي اقترفوه بخيانتهم لأنفسهم ثم لما احدثوا التوبة منه عفا عنهم في الخيانة * ويحتمل ايضاً التوسعة والتسهيل باباحة ما اباح من ذلك لان العفو يعبر به في اللغة عن التسهيل كقول النبي صلى الله عليه وسلم اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله يعني تسهيله وتوسعته * وقوله تعالى ﴿ فالآن باشروهن ﴾ اباحة للجماع المحظور كان قبل ذلك في ليالي الصوم * والمباشرة هي الصاق البشرة بالبشرة وهي في هذا الموضع كناية عن الجماع قال زيد بن اسلم هي المواقعة والجماع وقال في المباشرة مرة هي الصاق الجلد بالجلد وقال الحسن المباشرة النكاح وقال مجاهد الجماع وهو مثل قوله عز وجل (ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد) * وقوله ﴿ وابتغوا ما كتب الله لكم ﴾ قال عبد الوهاب عن ابيه عن ابن عباس قال الولد وعن مجاهد والحسن والضحاك والحكم مثله وروى معاذ بن هشام قال حدثني ابي عن عمرو بن مالك عن ابي الجوزاء عن ابن عباس (وابتغوا ما كتب الله لكم) قال ليلة القدر وقال قتادة في قوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) قال الرخصة التي كتب الله لكم * قال ابو بكر اذا كان المراد بقوله (فالآن

باشروهن) الجماع فقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) لاينبغى ان يكون محمولا على الجماع لما فيه من تكرار المعنى فى خطاب واحد ونحن متى امكننا لستعمال كل لفظ على فائدة مجددة فغير جائز الاقتصار بها على فائدة واحدة وقد افاد قوله (فالآن باشروهن) اباحة الجماع فالواجب ان يكون قوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) على غير الجماع * ثم لايخلو من ان يكون المراد به ليلة القدر على مارواه ابوالجوزاء عن ابن عباس اوالولد على ماروى عنه وعن غيره ممن قدمنا ذكره اوالرخصة على ماروى عن قتادة فلما كان اللفظ محتملا لهذه المعانى ولولا احتماله لها لما تأوله السلف عليها وجب ان يكون محمولا على الجميع وعلى ان الكل مراد الله تعالى فيكون اللفظ منتظما الطالب ليلة القدر فى رمضان ولاتباع رخصة الله تعالى ولطلب الولد فيكون العبد مأجورا على مايقصده من ذلك ويكون الامر بطلب الولد على معنى ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال تزوجوا الودود الولود فانى مكاثر بكم الامم يوم القيامة وكما سأل زكريا ربه ان يرزقه ولداً بقوله (فهب لى من لدنك ولياً يرثنى ويرث من آل يعقوب)* وقوله ﴿ وكلوا واشربوا ﴾ اطلاق من حظر كقوله (فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله) وقوله (واذا حللتم فاصطادوا) ونظائر ذلك من الاباحة الواردة بعد الحظر فيكون حكم اللفظ مقصوراً على الاباحة لا على الايجاب ولا الندب * واما قوله ﴿ حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ﴾ قال ابوبكر قد اقتضت الآية اباحة الاكل والشرب والجماع الى ان يتبين الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر * روى ان رجالا منهم حملوا ذلك على حقيقة الخيط الابيض والاسود وتبين احدهما من الآخر منهم عدى بن حاتم حدثنا محمد بن بكر قال ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا حصين بن نمير قال وحدثنا ابوداود قال حدثنا عثمان بن ابى شيبة قال حدثنا ابن ادريس المعنى عن حصين عن الشعبى عن عدى بن حاتم قال لما نزلت هذه الآية (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود) قال اخذت عقالا ابيض وعقالا اسود فوضعتهما تحت وسادتى فنظرت فلم اتبين فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فضحك فقال ان وسادك اذاً لعريض طويل انما هو الليل والنهار قال عثمان انما هو سواد الليل وبياض النهار * قال وحدثنا ابو محمد جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا ابوالفضل جعفر بن محمد اليمانى قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا ابن ابى مريم عن ابى غسان محمد بن مطرف قال اخبرنا ابو حازم عن سهل بن سعد قال لما نزل قوله (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود) ولم ينزل (من الفجر) قال فكان رجال اذا ارادوا الصوم ربط احدهم فى رجليه الخيط الابيض والخيط الاسود فلا يزال يأكل ويشرب حتى يتبينا له فانزل الله بعد ذلك (من الفجر) فعلموا انه انما يعنى بذلك الليل والنهار * قال ابوبكر اذا كان قوله (من الفجر) مبينا فيه فلا الباس على احد فى انه لم يرد به حقيقة الخيط لقوله (من الفجر) ويشبه ان يكون انما استبه على عدى وغيره ممن حمل اللفظ على حقيقته قبل نزول قوله

(من الفجر)وذلك لان الخيط اسم للخيط المعروف حقيقة وهو مجاز واستعارة فى سواد الليل وبياض النهار وجائز ان يكون ذلك قدكان شائعاً فى لغة قريش ومن خوطبوا به ممن كان بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم عند نزول الآية وان عدى بن حاتم ومن اشكل عليه ذلك لم يكونوا عرفوا هذه اللغة لانه ليس كل العرب تعرف سائر لغاتها وجائز مع ذلك ان يكونوا عرفوا ذلك اسما للخيط حقيقة ولبياض النهار وسواد الليل مجازا ولكنهم حملوا اللفظ على الحقيقة فلما سألوا النبي صلى الله عليه وسلم اخبرهم بمراد الله تعالى منه وانزل الله تعالى بعد ذلك (من الفجر) فزال الاحتمال وصار المفهوم من اللفظ سواد الليل وبياض النهار وقدكان ذلك اسما لسواد الليل وبياض النهار فى الجاهلية قبل الاسلام مشهورا ذلك عندهم قال ابو دؤاد الايادى

ولما اضاءت لنا ظلمة ولاح من الصبح خيطا انارا

وقال آخر فى الخيط الاسود

قدكاد يبدو اوبدت تباشره وسدف الخيط البهيم ساتره

فقد كاد ذلك مشهوراً فى اللسان قبل نزول القرآن به وقال ابوعبيدة معمر بن المثنى الخيط الابيض هو الصبح والخيط الاسود الليل قال والخيط هو اللون * فان قيل كيف شبه الليل بالخيط الاسود وهو مشتمل على جميع العالم وقدعلمنا ان الصبح انما شبه بالخيط لانه مستطيل او مستعرض فى الافق فاما الليل فليس بينه وبين الخيط تشابه ولامشاكلة * قيل له ان الخيط الاسود هو السواد الذى فى الموضع قبل ظهور الخيط الابيض فيه وهو فى ذلك الموضع مساو للخيط الابيض الذى يظهر بعده فمن اجل ذلك سمي الخيط الاسود * وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فى تحديد الوقت الذى يحرم به الاكل والشرب على الصائم ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا مسدد قال حدثنا حماد بن زيد عن عبدالله بن سوادة القشيرى عن ابيه قال سمعت سمرة بن جندب يخطب وهو يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لايمنعنكم من سحوركم اذان بلال ولا بياض الافق الذى هكذا حتى يستطير * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن عيسى قال حدثنا ملازم بن عمرو عن عبدالله بن النعمان قال حدثني قيس بن طلق عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلوا واشربوا ولا يهيدنكم الساطع المصعد فكلوا واشربوا حتى يعترض لكم الاحمر فذكر فى هذا الخبر الاحمر ولا خلاف بين المسلمين ان الفجر الابيض المعترض فى الافق قبل ظهور الحمرة يحرم به الطعام والشراب على الصائم وقال عليه السلام لعدى بن حاتم انما هو بياض النهار وسواد الليل ولم يذكر الحمرة * فان قيل قد روى عن حذيفة قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان نهارا الا ان الشمس لم تطلع * قيل له لايثبت ذلك عن حذيفة وهو مع ذلك من اخبار الآحاد فلا يجوز الاعتراض به على القرآن قال الله تعالى (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) فاوجب الصوم والامساك

عن الاكل والشرب بظهور الخيط الذى هو بياض الفجر وحديث حذيفة ان حمل على حقيقته كان مبيحا لما حظرته الآية وقال النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث عدى بن حاتم هو بياض النهار وسواد الليل فكيف يجوز الاكل نهاراً فى الصوم مع تحريم الله تعالى اياه بالقرآن والسنة ولو ثبت حديث حذيفة من طريق النقل لم يوجب جواز الاكل فى ذلك الوقت لانه لم يعز الاكل الى النبى صلى الله عليه وسلم وانما اخبر عن نفسه انه اكل فى ذلك الوقت لا عن النبى صلى الله عليه وسلم فكونه مع النبى صلى الله عليه وسلم فى وقت الاكل لادلالة فيه على علم النبى صلى الله عليه وسلم بذلك منه واقراره عليه ولو ثبت انه عليه السلام علم بذلك واقره عليه احتمل ان يكون ذلك كان فى آخر الليل قرب طلوع الفجر فسماه نهاراً لقربه منه كما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عمرو بن محمد الناقد قال حدثنا حماد بن خالد الخياط قال حدثنا معاوية بن صالح عن يونس بن سيف عن الحرث بن زياد عن ابى رهم عن العرباض بن سارية قال دعانى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى السحور فى رمضان فقال هلم الى الغداء المبارك فسمى السحور غداء لقربه من الغداء كذلك لايمتنع ان يكون حذيفة سمى الوقت الذى تسحر فيه نهاراً لقربه من النهار ✽ قال ابو بكر فقد وضح بما تلونا من كتاب الله وتوقيف نبيه صلى الله عليه وسلم ان اول وقت الصوم هو طلوع الفجر الثانى المعترض فى الافق وان الفجر المستطيل الى وسط السماء هو من الليل والعرب تسميه ذنب السرحان ✽ وقد اختلف اهل العلم فى حكم الشاك فى الفجر فذكر ابو يوسف فى الاملاء ان اباحنيفة قال يدع الرجل السحور اذا شك فى الفجر احب الى فان تسحر فصومه تام وهو قولهم جميعاً فى الاصل وقال ان اكل فلا قضاء عليه وحكى ابن سماعة عن ابى يوسف عن ابى حنيفة انه ان اكل وهو شاك قضى يوماً وقال ابو يوسف ليس عليه فى الشك قضاء وقال الحسن بن زياد عن ابى حنيفة انه ان كان فى موضع يستبين الفجر ويرى مطلعه من حيث يطلع وليس هناك علة فليأكل مالم يستبن له الفجر وهو قول الله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) قال وقال ابو حنيفة ان كان فى موضع لايرى فيه الفجر اوكانت مقمرة وهو يشك فى الفجر فلا يأكل وان اكل فقد اساء وان كان اكبر رأيه انه اكل والفجر طالع قضى والا لم يقض وسواء كان فى سفر او حضر وهذا قول زفر وابى يوسف وبه نأخذ وكذلك روى عنهم فى الشك فى غيبوبة الشمس على هذا الاعتبار ✽ قال ابو بكر وينبغى ان يكون رواية الاصل ورواية الاملاء فى كراهيتهم الاكل عند الشك فى الفجر محمولين على مارواه الحسن بن زياد لانه فسر ما اجملوه فى الروايتين الاخريين ولانها موافقة لظاهر الكتاب وقد روى عن ابن عباس انه بعث رجلين لينظرا له طلوع الفجر فى الصوم فقال احدهما قد طلع وقال الآخر لم يطلع فقال اختلفتما فاكل وكذلك روى عن ابن عمر وذلك فى حال امكن فيها الوصول الى معرفة طلوع الفجر من طريق المشاهدة وقال تعالى (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط

الاسود من الفجر) فاباح الاكل الى ان يتبين والتبين انما هو حصول العلم الحقيقى ومعلوم ان ذلك انما امروا به فى حال يمكنهم فيها الوصول الى العلم الحقيقى بطلوعه واما اذا كانت ليلة مقمرة اوليلة غيم اوفى موضع لايشاهد مطلع الفجر فانه مأمور بالاحتياط للصوم اذلاسبيل له الى العلم بحال الطلوع فالواجب عليه الامساك استبراء لدينه لما حدثنا شعبة قال حدثنا يزيد بن ابى مريم السلولى قال سمعت اباالجوزاء السعدى قال قلت للحسن بن على ماتذكر من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان يقول دع ما يريبك الى مالايريبك فان الصدق طمأنينة والكذب ريبة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن يونس قال حدثنا ابوشهاب حدثنا ابن عون عن الشعبى قال سمعت النعمان بن بشير ولااسمع احداً بعده يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الحلال بين وان الحرام بين وبينهما امور متشابهات وسأضرب فى ذلك مثلا ان الله حمى حمى وان حمى الله ماحرم وانه من يرع حول الحمى يوشك ان يخالطه وانه من يخالط الريبة يوشك ان يجسر وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا ابراهيم بن موسى الرازى قال اخبرنا عيسى قال حدثنا زكريا عن عامر قال سمعت النعمان بن بشير يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث قال وبينهما امور متشابهات لايعلمها كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ عرضه ودينه ومن وقع فى الشبهات وقع فى الحرام فهذه الاخبار تمنع من الاقدام على المشكوك فيه انه من المباح اوالمحظور فوجب استعمالهما فمن شك فلاسبيل له الى تبين طلوع الفجر فى اول مايطلع حتى يكون مستبرئاً لدينه وعرضه مجتنبا للريبة غير مواقع لحمى الله تعالى فاستعملنا قوله (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) فيمن يمكنه معرفة طلوعه فى اول احواله فهذا مذهب اصحابنا وحجاجه فيما ذكرنا وقال مالك بن انس اكره ان يأكل اذا شك فى الفجر وان اكل فعليه القضاء وقال الثورى يتسحر الرجل ماشك حتى يرى الفجر وقال عبيدالله بن الحسن والشافعى ان اكل شاكا فى الفجر فلا شئ عليه * واما قول من قال انه يأكل شاكا من غير اعتبار منه بحال امكان التبين فى حال طلوعه اوتعذر ذلك عليه فذلك اغفال منه لان ضريرا لوكان فى موضع ليس بحضرته من يعرفه طلوع الفجر لم يجز له الاقدام على الاكل بالشك وهو لايأمن ان يكون قد اصبح وكذلك من كان فى بيت مظلم لايأمن طلوع الفجر لم يجز له الاقدام على الاكل بالشك فان اجاز هذا والغى الشك لزمه الغاء الشك فى كل موضع والاقدام على كل مالا يأمن ان يكون محظورا من وطئ او غيره وفى استعمال ذلك مخالفة لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم من اجتناب الشبهات وترك الريب الى اليقين ومخالفة اجماع المسلمين لانهم لايختلفون انه غير جائز له الاقدام على وطئ امرأة لايعرفها وهو شاك فى انها زوجته وكذلك من طلق احدى نسائه بعينها ثلاثا ونسيها فغير جائز له الاقدام على وطئ واحدة منهن باتفاق الفقهاء الا بعد العلم بانها ليست المطلقة * واما القول بايجاب القضاء على من اكل شاكا فى الفجر فانه كما لايبيح له الاقدام

على المشكوك فيه فكذلك لايوجب عليه القضاء بالشك لانه اذا كان الاصل براءة الذمة من الفرض فلا جائز الزامه بالشك * والذى تضمنته هذه الآية من الحكم من عند قوله (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) الى قوله (من الخيط الاسود من الفجر) نسخ تحريم الجماع والاكل والشرب فى ليالى الصوم بعد العتمة او بعد النوم * وفيها الدلالة على نسخ السنة بالقرآن لان الحظر المتقدم انما كان ثبوته بالسنة لابالقرآن ثم نسخ بالاباحة المذكورة فى القرآن * وفيها الدلالة على ان الجنابة لاتنافى صحة الصوم لما فيه من اباحة الجماع من اول الليل الى آخره مع العلم بان المجامع فى آخر الليل اذا صادف فراغه من الجماع طلوع الفجر يصبح جنبا ثم حكم مع ذلك بصحة صومه بقوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) * وفيها حث على طلب الولد بقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) مع تأويل من تأوله واحتمال الآية له * وفيها الدلالة على ان ليلة القدر فى رمضان لان ابن عباس قد تأوله على ذلك فلولا انه محتمل له لما جاز ان يتأوله عليه * وفيها الندب الى الترخص برخصة الله لتأويل من تأوله على مابينا فيما سلف * وفيها الدلالة على ان آخر الليل الى طلوع الفجر الثانى بقوله (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) الى قوله (حتى يتبين لكم) فثبت ان الليل الى طلوع الفجر وان مابعد طلوعه فهو من النهار * وفيها الدلالة على اباحة الاكل والشرب والجماع الى ان يحصل له الاستبانة واليقين بطلوع الفجر وان الشك لايحظر عليه ذلك اذ غير جائز وجود الاستبانة مع الشك وهذا فيمن يصل الى الاستبانة وقت طلوعه واما من لايصل الى ذلك لساتر اوضعف بصره اونحو ذلك فغير داخل فى هذا الخطاب لمابينا آنفاً قبل هذا الفصل * وورود لفظ الاباحة بعد الحظر دليل على انه لم يرد به الايجاب لان ذلك حكم لفظ الاطلاق اذا كان وروده بعد الحظر على نحو ماذكرنا من نظائره فى قوله (واذا حللتم فاصطادوا) وقوله (فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض) ومع ذلك فليس يمتنع ان يكون بعض الاكل والشرب مندوباً وهو مايكون فى آخر الليل على جهة السحور وقد حدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا ابراهيم الحربى قال حدثنا مسدد قال حدثنا ابو عوانة عن قتادة عن انس ان النبى صلى الله عليه وسلم قال تسحروا فان فى السحور بركة * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبدالله بن المبارك عن موسى بن على بن رباح عن ابيه عن ابى قيس مولى عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان فصلاين صيامكم وصيام اهل الكتاب اكلة السحور * وحدثنا عبدالباقى قال حدثنا احمد بن عمرو الزنبقى قال حدثنا عبدالله بن شبيب قال حدثنا عبدالله بن سعيد عن عبدالرحمن بن زيد بن اسلم عن ابيه عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم غداء المؤمن السحور وان الله وملائكته يصلون على المتسحرين فندب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى السحور وليس يمتنع ان يكون مراد الله بقوله (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) فى بعض ماانتظمه اكلة السحور فيكون مندوباً اليها بالآية * فان قيل

قدتضمنت الآية لامحالة الرخصة فى اباحة الاكل وهو ما كان منه فى اول الليل لاعلى وجه السحور لاعلى وجه السحور فكيف يجوز ان ينتظم لفظ واحد ندباً واباحة * قيل له لم يثبت ذلك بظاهر الآية وانما استدللنا عليه بظاهر السنة فاما ظاهر اللفظ فهو اطلاق اباحة على ما بينا * وفيها الدلالة على ان الغاية قد لاتدخل فى الحكم المقدر بها بقوله عز وجل (حتى يتبين لكم الخيط الابيض) وحال التبين غير داخلة فى اباحة الاكل فيها ولا مرادة بها ثم قال الله تعالى (ثم اتموا الصيام الى الليل) فجعل الليل غاية الصيام ولم تدخل فيه * وقد دخلت فى بعض المواضع وهو قوله (ولاجنباً الاعابرى سبيل حتى تغتسلوا) والغاية مرادة فى اباحة الصلاة بعدها وكذلك قوله تعالى (وايديكم الى المرافق) (وارجلكم الى الكعبين) قد دخلت الغاية فى المراد وذلك اصل فى ان الغاية قد تدخل فى حال ولاتدخل فى اخرى وانها تحتاج الى دلالة فى اسقاط حكمها اواثباته * واما قوله تعالى (ثم اتموا الصيام الى الليل) فان عطفه على ماتقدم ذكره من اباحة الجماع والاكل والشرب يدل على ان الصوم المأموربه هو الامساك عن هذه الامور التى ذكر اباحتها ليلا وقد تقدم بيان ذلك مع مايقتضيه الصوم الشرعى من المعانى التى بعضها امساك وبعضها شرط لكون الامساك صوما شرعياً * وفى قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) دلالة على ان من حصل مفطرا بغير عذر انه غير جائز له الاكل بعد ذلك وان عليه ان يمسك عما يمسك عنه الصائم لان هذا الامساك ضرب من الصيام وقد روى انه عليه السلام بعث الى اهل العوالى يوم عاشوراء فقال من اكل فليصم بقية يومه ومن لم يأكل فليتم صومه فسمى الامساك بعد الاكل صوما * فان قيل اذا لم يكن ذلك صوماً شرعيا لم يتناوله اللفظ لان قوله تعالى (ثم اتموا الصيام الى الليل) المراد به الصوم الشرعى لا الصوم اللغوى * قيل له هذا عندنا صوم شرعى قد امر به النبى صلى الله عليه وسلم مع ايجابه القضاء ووجوب القضاء لايخرجه من ان يكون صوماً مندوباً اليه مستحقا للثواب عليه وفيه الدلالة على ان من اصبح فى رمضان غير ناو للصوم ان عليه ان يتم صومه ويجزيه من فرضه مالم يفعل ماينافى صحة الصوم من اكل اوشرب اوجماع * فان قيل الذى يقتضيه الظاهر الامر باتمام الصوم والاتمام يطلق فيما قد صح الدخول فيه وهو فلم يدخل فيه حتى يلحقه الخطاب بالاتمام * قيل له لما اصبح ممسكا عما يجب على الصائم الامساك عنه فقد حصل له الدخول فى الصوم لما بينا من ان الامساك قد يكون صوما شرعيا وان لم يحصل به قضاء فرض ولا تطوع ويدل على ان ذلك صوم مع عدم النية اتفاق جميع فقهاء الامصار على ان من اصبح فى غير رمضان ممسكا عما يمسك عنه الصائم غير ناو للصوم انه جائز له ان يبتدئ نية التطوع ويجزيه ولو لم يكن مامضى صوما يتعلق به حكم الصوم الشرعى لما جاز ان يثبت له حكم الصوم بايجاد النية بعده الاترى انه لو اكل اوشرب ثم اراد ان ينوى صياماً تطوعاً لم يصح له ذلك فثبت بما وصفنا صحة دلالة قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) على جواز نية صيام رمضان فى بعض النهار والله تعالى اعلم بالصواب

باب لزوم صوم التطوع بالدخول فيه

قوله عز وجل (ثم اتموا الصيام الى الليل) يدل على ان من دخل فى صوم التطوع لزمه اتمامه وذلك لان قوله (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) عام فى سائر الليالى التى يريد الناس الصوم فى صبيحتها وغير جائز الاقتصار به على ليالى صيام رمضان دون غيره لما فيه من تخصيص العموم بلا دلالة ولما كان حكم اللفظ مستعملاً فى اباحة الاكل والشرب فى ليالى صوم التطوع ثبت انها مرادة باللفظ فاذا كان كذلك ثم عطف عليه قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) اقتضى ذلك لزوم اتمام الصوم الذى صح له الدخول فيه تطوعاً كان ذلك الصوم اوفرضاً واوامر الله تعالى على الوجوب فغير جائز لاحد دخل فى صوم التطوع اوالفرض الخروج منه بغير عذر واذا لزم المضى فيه واتمامه بظاهر الآية فقد صح عليه وجوبه ومتى افسده لزمه قضاؤه كسائر الواجبات * فان قيل قد روى ان الآية نزلت فى صوم الفرض فوجب ان يكون مقصور الحكم عليه * قيل له نزول الآية على سبب لا يمنع عندنا اعتبار عموم اللفظ لان الحكم عندنا للفظ لا للسبب ولو كان الحكم فى ذلك مقصوراً على السبب لوجب ان يكون خاصا فى الذين اختانوا انفسهم منهم فلما اتفق الجميع على عموم الحكم فيهم وفى غيرهم ممن ليس فى مثل حالهم دل ذلك على ان الحكم غير مقصور على السبب وانه عام فى سائر الصيام كهو فى سائر الناس فى صوم رمضان فصح بما وصفنا وجه الاستدلال بقوله تعالى (ثم اتموا الصيام الى الليل) على لزوم الصوم بالدخول فيه * وقد اختلف الفقهاء فى ذلك فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر من دخل فى صيام التطوع اوصلاة التطوع فافسده اوعرض له فيه ما يفسده فعليه القضاء وهو قول الاوزاعى اذا افسده وقال الحسن بن صالح اذا دخل فى صلاة التطوع فاقل ما يلزمه ركعتان وقال مالك ان افسده هو فعليه القضاء ولو طرئ عليه ما اخرجه منه فلا قضاء عليه وقال الشافعى رحمه الله ان افسد ما دخل فيه تطوعاً فلا قضاء عليه وروى عن ابن عباس وابن عمر مثل قولنا * حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا هشيم قال حدثنا عثمان البتى عن انس بن سيرين قال صمت يوما فأجهدت فأفطرت فسألت ابن عباس وابن عمر فامرانى ان اصوم يوماً مكانه وروى طلحة بن يحيى عن مجاهد قال هو بمنزلة الصدقة يخرجها الرجل من ماله فان شاء امضاها وان شاء امسكها ولم يختلفوا فى الحج والعمرة اذا احرم بهما تطوعا ثم افسدهما ان عليه قضاؤهما وان احصر فيهما فقد اختلف الناس فيه ايضاً فقال اصحابنا ومن تابعهم عليه القضاء وقال مالك والشافعى لا قضاء عليه * وما قدمنا من دلالة قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) يوجب القضاء سواء خرج منه بعذر اوبغير عذر لان الآية قد اقتضت الايجاب بالدخول واذا وجب لم يختلف حكمه فى ايجاب القضاء اذا كان خروجه بعذر اوبغير عذر كسائر ما اوجبه الله عليه من صيام اوصلاة اوغيرهما كالنذور ونظير هذه الآية فى ايجاب القرب بالدخول فيها قوله تعالى (وجعلنا فى قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها

ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها) والابتداع قديكون بالفعل وقديكون بالقول ثم ذم تاركى رعايتهـا بعد الابتداع فدل ذلك على ان من ابتدع قربة بالدخول فيها اوبايجابها بالقول ان عليه اتمامها لانه متى قطعها قبل اتمامها فلم يرعها حق رعايتهـا والذم لايستحق الابترك الواجبات فدل ذلك على ان لزومها بالدخول كهو بالنذر و الايجاب بالقول * ويحتج فى مثله ايضا بقوله (ولا تكونوا كالتى نقضت غزلهـا من بعد قوة انكاثا) جعله الله مثلا لمن عهـدالله عهداً اوحلف بالله ثم لم يف به ونقضـه هو عموم فى كل من دخل فى قربة فيكون منهيا عن نقضها قبل اتمامها لانه متى نقضها فقد افسد مامضى منها بعد تضمن تصحيحها بالدخول فيها ويصير بمنزلة ناقضة غزلها بعد فتلهـا بقواها وهذا يوجب ان كل من ابتدأ فى حق الله وان كان متطوعاً بديا فعليه اتمـامه والوفاء به لئلا يكون بمنزلة ناقضـة غزلها * فان قيل انمـا نزلت هذه الآية فيمن نقض العهد والايمـان بعد توكيدهـا لانه قال تعالى (و اوفوا بعهدالله اذا عاهدتم) ثم عطف عليه قوله (ولاتكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة) * قيل له نزولها على سبب لايمنع اعتبار عموم لفظها وقدبينـا ذلك فى مواضع * ويدل عليه ايضاً قوله تعالى (ولاتبطلوا اعمالكم) وقدعلمنا ان اقل مايصح فى الفرض من الصوم يوم كامل وفى الصلاة ركعتان ولاتصح النوافل ولاتكون قربة الاحسب موضوعها فى الفروض بدلالة انه يحتاج الى استيفاء شروطهـا الاترى ان صوم النفل مثل صوم الفرض فى لزوم الامسـاك عن الجماع والاكل والشرب وكذلك صـلاة التطوع تحتاج من القراءة والطهارة والسـتر الى مثل ما شرط فى الفروض ولمـالم يكن فى اصل الفرض ركعة واحدة ولا صوم بعض يوم وجب ان يكون كذلك حكم النفل فمتى دخل فى شئ منه ثم افسده قبل اتمامه فقد ابطله وابطل ثواب مافعله منه وقوله تعالى (ولاتبطلوا اعمالكم) يمنع الخروج منه قبل اتمامه لنهى الله تعـالى اياه عن ابطاله واذالزمه اتمـامه فقد وجب عليه قضاؤه اذا خرج منه قبل اتمـامه معذوراً كان فى خروجه اوغير معذور * ويدل عليه من جهة السنة ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى عن البتيراء وهو ان يوتر الرجل بركعة فاقتضى هذا اللفظ ايجاب اتمامها واذا وجب اتمامها فقدلزمته فمتى افسدها اوفسدت عليه بغير اختياره لزمه قضاؤها كسائر الواجبات * ويدل عليه حديث الحجاج بن عمرو الانصارى عن النبى صلى الله عليه وسـلم انه قال من كسر اوعرج فقد حل وعليه الحج من قابل قال عكرمة فذكرت ذلك لابن عبـاس وابى هريرة فقالا صدق فصـارت رواته عن النبى صلى الله عليه وسـلم ثلاثة وذلك يدل على معنيين احدهما الزامه بالدخول فيه لانه لم يفرق بين الفرض والنفل والثانى انه وان خرج منه بغير اختيار منه فان القضاء واجب عليه * ويدل عليه ايضاً ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنـا ابوداود قال حدثنا احمد بن صـالح قال حدثنا عبـدالله بن وهب قال اخبرنى حيوة بن شريح عن ابن الهـاد عن زميل مولى عروة عن عروة بن الزبير عن عائشـة قالت اهدى لى ولحفصة طعام وكنا صـائمتين فافطرنا ثم دخل

رسول‌الله صلى‌الله عليه وسلم فقلنا يارسول‌الله اهديت‌لنا هدية فاشتهيناها فافطرنا فقال لا عليكما صوماً مكانه يوماآخر وهذا يدل على وجوب‌القضاء فى‌التطوع لانه لم يسألهما عن‌جهة صومهما * وحدثنا عبدالباقى بن‌قانع قال حدثنا ابراهيم بن‌عبدالله قال حدثنا القعنبى قال حدثنا عبدالله بن عمر عن ابن شهاب عن عروة عن‌عائشة انها قالت اصبحت اناوحفصة صائمتين متطوعتين فاهدى لنا طعام فافطرنا فسألت حفصة رسول‌الله صلى‌الله عليه وسلم فقال اقضيا يوماً مكانه * قال عبدالباقى وحدثنا عبدالله بن‌اسيدالاصبهانى الاكبر قال حدثنا ازهربن جميل قال حدثنا ابوهمام محمد بن الزبرقان عن عبدالله بن‌عمر عن‌الزهرى عن عروة عن‌عائشة نحوه * قال عبدالباقى وحدثنا اسحق قال‌حدثنا القعنبى عن‌مالك عن‌ابن شهاب عن‌الزهرى ان‌حفصة وعائشة وذكر نحوه فقال رسول‌الله صلى‌الله عليه وسلم اقضيا مكانه يوماً * و اصحاب‌الحديث يتكلمون فى‌اسناد هذا الحديث باشياء يطعنون بها فيه احدها ماحدثنابه عبدالباقى بن‌قانع قال‌حدثنا بشربن موسى قال حدثنا الحميدى قال‌سمعت‌سفيان يحدثه عن‌الزهرى فقيل‌للزهرى هومن حديث‌عروة فقال‌الزهرى ليس هو من‌حديث عروة قال‌الحميدى واخبرنى غير واحد عن‌معمر انه قال لوكان من‌حديث‌الزهرى مانسيته وهذا الذى ذكروه لايبطله عندنا لانه جائز ان‌يريدالزهرى بذلك انه لم‌يسمعه من‌عروة وسمعه من‌غير عروة واكثر احواله ان‌يكون مرسلاً عن‌عروة وارساله لايفسده عندنا واما قول معمر لوكان من‌حديث‌الزهرى مانسيته فليس بشئ لان‌النسيان جائز عليه فى‌حديث الزهرى لجوازه فى‌حديث غيره واكثر احواله ان‌لايكون معمر قدسمعه من‌الزهرى وغيرمعمر قدسمعه من‌الزهرى ورواه عنه فلايفسده ان‌لايكون معمر قدرواه عنه وقدرواه زميل مولى عروة عن عروة ويطعنون فيه ايضاً بما ذكره ابن جريج انه قال‌للزهرى فى هذا الحديث اسمعته من‌عروة قال انما اخبرنى به رجل بباب عبدالملك وروى فى غيرهذا الحديث ان الرجل سليمان بن‌ارقم وكيفما تصرفت به‌الحال فليس فيه مايفسده على مذهب‌الفقهاء ومايعترض به‌اصحاب الحديث من‌مثل هذالايفسد الحديث‌ولايقدح‌فيه عندهم * وقدروى‌ايضاً‌خصيف‌عن‌عكرمة عن‌ابن عباس‌ان‌حفصة‌وعائشة اصبحتا صائمتين فاهدى لهما طعام فافطرتا فامرهماالنبى صلى‌الله عليه وسلم ان‌تقضيا يوماً مكانه * وحدثنا عبدالباقى قال حدثنا عبدالله بن‌احمدبن حنبل قال حدثنا محمدبن عباد قال حدثنا حاتم بن‌اسماعيل عن‌ابى حمزة عن‌الحسن عن‌ابى سعيدالخدرى ان‌عائشة وحفصة اصبحتا صائمتين فاهدى لهما طعام فدخل‌النبى صلى‌الله عليه وسلم وهما تأكلان فقال ألم تصبحاصائمتين قالتا بلى قال اقضيا يوماً مكانه ولاتعودا * وقدروى من‌طريق آخر وهو ماحدثنا عبدالباقى قال حدثنا اسماعيل بن‌الفضل بن‌موسى قال حدثنا حرملة قال حدثنا ابن‌وهب قال‌حدثنا جرير بن‌حازم عن‌يحيى بن‌سعيد عن‌عروة عن‌عائشة قالت اصبحت انا وحفصة صائمتين متطوعتين فاهدى‌الينا طعام فاعجبنا فافطرنافلما جاءالنبى صلى‌الله‌عليه وسلم

بدرتني حفصة فسألته وهي ابنة ابيها فقال عليه السلام صوما يوماً مكانه * وروى الحجاج بن ارطاة عن الزهري عن عروة عن عائشة مثل ذلك وقدروى عبيدالله بن عمر عن نافع عن عبدالله بن عمر هذه القصة وذكر نحوها الا انه لم يذكر تطوعاً * فهذه آثار مستفيضة قدرويت من طرق في بعضها انهما اصبحتا صائمتين متطوعتين وفي بعضها لم يذكر التطوع وفي كلها الامر بالقضاء * ويدل على وجوب القضاء ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عيسى بن يونس قال حدثنا هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذرعه قيء وهو صائم فليس عليه قضاء وان استقاء فليقض وفي هذا الحديث مايوجب القضاء على الصائم المتطوع اذا استقاء عمداً لان النبي عليه السلام لم يفرق بين المتنفل وبين من يصوم فرضاً * ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على ان المتصدق بصدقة تطوعاً اذا قبضها من تصدق بها عليه لا يرجع فيها لما فيه من ابطال القربة التي حصلت له بها فكذلك الداخل في صلاة اوصوم تطوعاً غير جائز له الخروج منها قبل اتمامها لما فيه من ابطال ماتقدم منه فهو بمنزلة الصدقة المقبوضة * فان قيل هو بمنزلة الصدقة التي لم تقبض لانه انما امتنع من فعل باقي اجزاء الصلاة والصوم بمنزلة الممتنع من تسليم الصدقة * قيل له لولم يكن الا كذلك لكان كماذكرت لكنه لما كان في الخروج منه قبل اتمامه ابطال ماتقدم لم يكن له سبيل الى ذلك ومتى فعله لزمه القضاء الاترى انه لايصح صوم بعض النهار دون بعض وان من اكل في اول النهار لايصح له صوم بقيته وكذلك من صام اوله ثم افطر في باقيه فقد اخرج نفسه من حكم صوم ذلك اليوم رأساً وابطل به حكم مافعله كالراجع في الصدقة المقبوضة فصار كما اذا رجع في صدقة مقبوضة لزمه ردها الى المتصدق بها عليه ويدل عليه ايضاً اتفاق الجميع على ان المحرم بحج اوعمرة تطوعاً متى افسده لزمه القضاء وكان الدخول فيه بمنزلة الايجاب بالقول * فان قيل انما لزمه القضاء لان فساده لايخرجه منه وليس ذلك كسائر القرب من الصلاة والصوم اذهو يخرج منهما بالافساد * قيل له هذا الفرق لايمنع تساويهما في جهة الايجاب بالدخول ولايخلو هذا المحرم من ان يكون قد لزمه الاحرام بالدخول ووجب عليه اتمامه اولم يلزمه فان كان قد لزمه اتمامه فالواجب عليه القضاء سواء احصر او افسده بفعله لان ماقدوجب لايختلف حكمه في وقوع الفساد فيه بفعله اوغير فعله مثل النذر وحجة الاسلام فمتى اتفقنا على انه متى افسده لزمه قضاؤه وجب ان يكون ذلك حكمه اذا احصر وتعذر فعله من غير جهته كسائر الواجبات وعلى ان السنة قدقضت ببطلان قول الخصم وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم من كسر اوعرج فقد حل وعليه الحج من قابل فاوجب عليه القضاء مع وقوع المنع من قبل غيره واذا ثبت ذلك في الحج والعمرة وجب مثله في سائر القرب التي شرط صحتها اتمامها وكان بعضها منوطاً ببعض وذلك مثل الصلاة والصيام ويجب ان لايختلف في وجوب قضائه حكم خروجه منها بفعله اوغير فعله كما في سائر الواجبات * واحتج من خالف في ذلك بحديث ام هانئ حين ناولها النبي صلى الله عليه وسلم سؤره فشربته ثم قالت اني كنت صائمة وكرهت ان ارد سؤرك فقال النبي

عليه السلام ان كان من قضاء رمضان فاقضى يوماً مكانه وان كان تطوعاً فان شئت فاقضى وان شئت فلا تقضى * وهذا حديث مضطرب السند والمتن جميعاً * فاما اضطراب سنده فان سماك بن حرب يرويه مرة عمن سمع ام هانئ ومرة يقول هارون بن ام هانئ او ابن ابنة ام هانئ ومرة يرويه عن ابى ام هانئ ومرة عن ابن ام هانئ قال اخبرنى اهلنا ومثل هذا الاضطراب فى الاسناد يدل على قلة ضبط رواته * واما اضطراب المتن فمن قبل ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عثمان بن ابى شيبة قال حدثنا جرير بن عبدالحميد عن يزيد بن ابى زياد عن عبدالله بن الحرث عن ام هانئ قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم وام هانئ عن يمينه قال فجاءت الوليدة باناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله ام هانئ فشربت منه ثم قالت يارسول الله افطرت وكنت صائمة فقال لها أكنت تقضين شيأ قالت لا قال فلا يضرك ان كان تطوعا فذكر فى هذا الحديث انه قال لا يضرك وليس فى ذلك نفى لوجوب القضاء لانا كذلك نقول انه لم يضرها لانها لم تعلم انه لا يجوز لها الافطار اوعلمت ذلك ورأت اتباع النبى صلى الله عليه وسلم بالشرب والافطار اولى من المضى فيه * وحدثنا عبدالله بن جعفر بن احمد بن فارس قال حدثنا يونس بن حبيب قال حدثنا ابوداود الطيالسى قال حدثنا شعبة قال اخبرنى جعدة رجل من قريش وهو ابن ام هانئ وكان سماك بن حرب يحدثه يقول اخبرنى ابنا ام هانئ قال شعبة فلقيت انا افضلهما جعدة فحدثنى عن ام هانئ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها فناولته شراباً فشرب ثم ناولها فشربت فقالت يارسول الله انى كنت صائمة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصائم المتطوع امين نفسه او امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر فقلت لجعدة سمعته انت من ام هانئ فقال اخبرنى اهلنا وابوصالح مولى ام هانئ عن ام هانئ * ورواه سماك عمن سمع ام هانئ وذكر فيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال المتطوع بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر * وروى سماك عن هارون بن ام هانئ عن ام هانئ وقال فيه ان كان من قضاء رمضان فصومى يوماً مكانه وان كان تطوعاً فان شئت فصومى وان شئت فافطرى ولم يذكر فى شئ من هذه الاخبار نفى القضاء وانما ذكر فيه ان الصائم بالخيار وانه امين نفسه وان له ان يفطر فى التطوع ولم يقل لاقضاء عليك وهذا الاختلاف فى متنه يدل على انه غير مضبوط ولو ثبتت هذه الالفاظ لم يكن فيها ماينفى وجوب القضاء لان اكثر مافيها اباحة الافطار واباحة الافطار لاتدل على سقوط القضاء * وقوله الصائم امين نفسه والصائم بالخيار جائز ان يريد به من اصبح ممسكا عما يمسك عنه الصائم من غير نية للصوم انه بالخيار فى ان ينوى الصوم التطوع او يفطر والممسك عما يمسك عنه الصائم يسمى صائماً كما قال عليه السلام يوم عاشوراء من اكل فليصم بقية يومه ومراده الامساك عما يمسك عنه الصائم كذلك قوله الصائم بالخيار والصائم امين نفسه هو على هذا المعنى فان وجد فى بعض الفاظ هذا الحديث فان شئت فاقضى وان شئت فلا تقضى فانما

هو تأويل من الراوى لقوله لايضرك وان شئت فافطرى والصائم بالخيار واذا كان كذلك لم يثبت نفى القضاء بما ذكرت * على انه لوثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم نفى ايجاب القضاء من غير احتمال التأويل مع صحة السند والسياق المتن لكانت الاخبار الموجبة للقضاء اولى من وجوه احدها انه متى ورد خبران احدهما مبيح والآخر حاظر كان خبر الحظر اولى بالاستعمال وخبرنا حاظر لترك القضاء وخبرهم مبيح فكان خبرنا اولى من هذا الوجه ومن جهة اخرى ان الخبر النافى للقضاء وارد على الاصل والخبر الموجب له ناقل عنه والخبر الناقل اولى لانه فى المعنى وارد بعده كانه قد علم تاريخه ومن جهة اخرى وهو ان ترك الواجب يستحق به العقاب وفعل المباح لايستحق به العقاب فكان استعمال خبر الوجوب اولى من خبر النفى * ومما يعارض خبر ام هانئ فى اباحة الافطار ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدالله بن سعيد قال حدثنا ابوخالد عن هشام عن ابن سيرين عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دعى احدكم فليجب فان كان مفطرا فليطعم وان كان صائما فليصل قال ابوداود رواه حفص بن غياث ايضاً * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا مسدد قال حدثنا سفيان عن ابى الزناد عن الاعرج عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دعى احدكم الى طعام وهو صائم فليقل انى صائم فهذان خبران يحظران على الصائم الافطار من غير عذر ولم يفرق النبى صلى الله عليه وسلم بين الصائم تطوعاً اومن فرض الاترى انه قال فى الخبر الاول وان كان صائماً فليصل والصلاة تنافى الافطار وفرق ايضاً بين المفطر والصائم فلوجاز للصائم الافطار لقال فليأكل * فان قيل انما اراد بالصلاة الدعاء والدعاء لاينافى الأكل * قيل له بل هو على الصلاة المعهودة عند الاطلاق وهى التى بركوع وسجود وصرفه الى الدعاء غير جائز الا بدلالة فلو كان المراد الدعاء لكانت دلالته قائمة على انه لايفطر حين فرق بين المفطر والصائم بما ذكرنا وقوله عليه السلام فى الحديث فليقل انى صائم يدل على ان الصوم يمنعه من الأكل وقد علمنا ان النبى صلى الله عليه وسلم قد جعل اجابة الدعوة من حق المسلم كالسلام وعيادة المريض وشهود الجنازة فلما منعه الاجابة وقال فليقل انى صائم دل ذلك على حظر الافطار فى سائر الصيام من غير عذر * فان قيل قد روى عن ابى الدرداء وجابر انهما كانا لايريان بالافطار فى صيام التطوع بأساً وأن عمر بن الخطاب دخل المسجد فصلى ركعة ثم انصرف فتبعه رجل فقال ياامير المؤمنين صليت ركعة واحدة فقال هو التطوع فمن شاء زاد ومن شاء نقص * قيل له قد روينا عن ابن عباس وابن عمر ايجاب القضاء على من افطر فى صيام التطوع واما ماروى عن ابى الدرداء وجابر فليس فيه نفى القضاء وانما فيه اباحة الافطار وحديث عمر يحتمل ان يريد به من دخل فى صلاة يظن انها عليه ثم ذكر انها ليست عليه انها تكون تطوعاً وجائز ان يقطعها ولم يجب عليه القضاء وقد روى عن عبدالله بن مسعود انه قال مااجزأت ركعة قط * فان قيل قوله تعالى (فاقرؤا ماتيسر

من القرآن) يدل على جواز الاقتصار على ركعة * قيل له انما ذلك تخيير فى القراءة لافى ركعات الصلاة والتخيير فيها لايوجب تخييرا فى سائر اركانها فلا دلالة فى ذلك على حكم الركعات وقال الشافعى عليه فى الاضحية البدل اذا استهلكها فيلزمه مثله فى سائر القرب * ومن دلالات قوله تعالى (ثم اتموا الصيام الى الليل) على الاحكام ان من اصبح مقيماً صائماً ثم سافر انه لايجوز له الافطار فى يومه ذلك بدلالة ظاهر قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) ولم يفرق بين من سافر بعد الدخول فى الصوم وبين من اقام * وفيه الدلالة على ان من اكل بعد طلوع الفجر وهو يظن ان عليه ليلا او اكل قبل غروب الشمس وهو يرى ان الشمس قد غابت ثم تبين ان عليه القضاء لقوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) وهذا لم يتم الصيام لان الصيام هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع وهو لم يمسك فليس هو اذا صائم * وقد اختلف السلف فى ذلك فقال مجاهد وجابر بن زيد والحكم ان صومه تام ولا قضاء عليه هذا فى المتسحر الذى يظن ان عليه ليلا وقال مجاهد لو ظن ان الشمس قد غابت فافطر ثم علم انها لم تغب كان عليه القضاء فرق بين المتسحر و بين من اكل قبل غروب الشمس على ظن منه ثم علم قال لان الله تعالى قال (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) فما لم يتبين فالاكل له مباح فلا قضاء عليه فيما اكل قبل ان يتبين له طلوع الفجر واما الذى افطر على ظن منه بغيبوبة الشمس فقد كان صومه يقيناً فلم يكن جائزا له الافطار حتى يتبين له غروب الشمس وقال محمد بن سيرين وسعيد بن جبير واصحابنا جميعاً ومالك والثورى والشافعى يقضى فى الحالين الا ان مالكا قال فى صوم التطوع يمضى فيه وفى الفرض يقضى وروى الاعمش عن زيد بن وهب ان عمر افطر هو والناس فى يوم غيم ثم طلعت الشمس فقال ماتجانفنا لاثم والله لانقضيه وروى عنه انه قال الخطب يسير نقضى يوماً وظاهر قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) يقضى ببطلان صيامه اذ لم يتممه ولم تفصل الآية بين من اكل جاهلاً بالوقت اوعالما به * فان قيل قال الله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) فما لم يتبين له ذلك فالاكل له مباح * قيل له لايخلو هذا الاكل من احد حالين اما ان يكون ممن امكنه استبانة طلوع الفجر والوصول الى علمه من جهة اليقين بان يكون عارفا به وليس بينه وبينه حائل فان كان كذلك ثم لم يستبن فان هذا لايكون الا من تفريطه فى تأمله وترك مراعاته ومن كانت هذه حاله فغير جائز له الاقدام على الاكل فاذا اكل فقد فعل مالم يكن له ان يفعله اذ قد كان فى وسعه وامكانه الوصول الى اليقين والاستبانة ففرط فيه ولم يفعله وتفريطه غير مسقط عنه فرض الصوم وان كان هذا الاكل ممن لايعرف الفجر بصفته او بينه وبينه حائل اوقمر او ضعف بصر اونحو ذلك فهذا ايضاً ممن لايجوز له العمل على الظن بل عليه ان يصير الى اليقين ولايأكل وهو شاك واذا كان ذلك على ماوصفنا لم يسقط عنه القضاء بتركه الاحتياط للصوم وكذلك من اكل على ظن منه بغيبوبة الشمس فى يوم غيم فهو بهذه المنزلة

بمقتضى ظاهر قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) * فان قيل لم يكلف تبين الفجر عند الله تعالى وانما كلف ما عنده * قيل له اذا امكنه الوصول الى معرفة طلوع الفجر الذى هو عند الله فعليه مراعاته فتى لم يكن هناك حائل استحال ان لا يعلمه ومع ذلك فانه ان غفل ابيح له الاكل فى حال غفلته فان اباحة الاكل غير مسقطة للقضاء كالمريض والمسافر وهما اصل فى ذلك لانهما معذوران والذى اشتبه عليه طلوع الفجر اوظنه قد طلع معذور فى الاكل والعذر لا يسقط القضاء بدلالة ما وصفنا ويدل عليه اتفاق الجميع انه لو غم عليهم الهلال فى اول ليلة من رمضان فافطروا ثم علموا بعد ذلك انه كان من رمضان كان عليهم القضاء فكذلك من وصفنا امره وكذلك الاسير فى دار الحرب اذا لم يعلم بشهر رمضان حتى مضى ثم علم به كان عليه القضاء ولم يكن مكلفا فى حال الافطار الا علمه ثم لم يكن جهله بالوقت مسقطا للقضاء فكذلك من خفى عليه طلوع الفجر وغروب الشمس * فان قيل هلا كان بمنزلة الناسى فى سقوط القضاء لانه لم يعلم فى حال الاكل بوجوب الصوم عليه * قيل له هذا اعتلال فاسد لوجوده فيمن غم عليه هلال رمضان مع ايجاب الجميع عليه القضاء متى علم انه من رمضان وكذلك الاسير فى دار الحرب اذا لم يعلم بالشهر حتى. مضى عليه القضاء عند الجميع مع جهله بوجوب الصوم عليه * وقال اصحابنا فى الآكل ناسياً القياس ان يجب القضاء عليه والنا تركوا القياس للاثر ولوكان ظاهر الآية ينفى صحة صوم الناسى لانه لم يتم صومه والله سبحانه قال (ثم اتموا الصيام الى الليل) والصوم هو الامساك ولم يوجد منه ذلك الا ترى انه لو نسى الصوم رأساً انه لا خلاف ان عليه القضاء ولم يكن نسيانه مسقطا القضاء عنه * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا هارون بن عبد الله و محمد بن العلاء المعنى قالا حدثنا ابو اسامة قال حدثنا هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر عن اسماء بنت ابى بكر قالت افطرنا يوماً فى رمضان فى غيم فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم طلعت الشمس قال ابو اسامة قلت لهشام امروا بالقضاء قال وبد من ذلك وقوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) يوجب ايضاً ابطال صوم المكره على الاكل لانه لم يتمه على ما قدمنا وكذلك ابطال صوم من جن فاكل فى حال جنونه لان الله تعالى حكم بصحة الصوم لمن اتمه الى الليل فمن وجد منه فعل يحظره الصوم فهو غير متم لصومه الى الليل فيلزمه القضاء * واما الوقت الذى هو نهاية الصوم ويجب به الافطار هو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبد الله بن داود عن هشام بن عروة عن ابيه عن عاصم بن عمر عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جاء الليل من ههنا وذهب النهار من ههنا وغابت الشمس فقد افطر الصائم * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبد الواحد قال حدثنا سليمان الشيبانى قال سمعت عبد الله بن ابى اوفى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم الليل قد اقبل من ههنا فقد افطر الصائم واسار با صبعه قبل المشرق * وروى ابو سعيد الخدرى

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا سقط القرص افطر ولاخلاف فى انه اذا غابت الشمس فقد انقضى وقت الصوم وجاز للصائم الاكل والشرب والجماع وسائر ماحظره عليه الصوم * وقوله عليه السلام اذا غابت الشمس فقد افطر الصائم يوجب ان يكون مفطراً بغروب الشمس اكل او لم يأكل لان الصوم لايكون بالليل ولذلك نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال لانه يترك الطعام والشراب وهو مفطر والوصال ان يمكث يومين او ثلاثة لايأكل شيأً ولايشرب فان اكل اوشرب فى أى وقت كان شيأً قليلا فقد خرج من الوصال وقد روى ابن الهاد عن عبدالله بن خباب عن ابى سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الوصال قالوا يا رسول الله انك تواصل فقال انكم لستم كهيئتى انى ابيت لى مطعم يطعمنى وساق يسقينى فايكم واصل فمن السحر الى السحر فاخبر انه اذا اكل اوشرب سحراً فهو غير مواصل واخبر عليه السلام انه لايواصل لان الله يطعمه ويسقيه وفى حديث ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم حين قيل له انك تواصل فقال انى ابيت يطعمنى ربى ويسقينى ومن الناس من يقول ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مخصوصاً باباحة الوصال دون امته وقد اخبر عليه السلام ان الله يطعمه ويسقيه ومن كان كذلك فلم يواصل والله اعلم بالصواب

باب الاعتكاف

قال الله تعالى ﴿ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد﴾ ومعنى الاعتكاف فى اصل اللغة هو اللبث قال الله (ماهذه التماثيل التى انتم لها عاكفون) وقال تعالى (فنظل لها عاكفين) وقال الطرماح

فباتت بنات الليل حولى عكفا * عكوف البواكى بينهن صريع

ثم نقل فى الشرع الى معان اخر مع اللبث لم يكن الاسم يتناولها فى اللغة منها الكون فى المسجد ومنها الصوم ومنها ترك الجماع رأساً ونية التقرب الى الله عز وجل ولايكون معتكفا الا بوجود هذه المعانى وهو نظير ما قلنا فى الصوم انه اسم للامساك فى اللغة ثم زيد فيه معان اخر لايكون الامساك صوماً شرعياً الا بوجودها واما شرط اللبث فى المسجد فانه للرجال خاصة دون النساء واما شرط كونه فى المسجد فى الاعتكاف فالاصل فيه قوله عز وجل (ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد) فجعل من شرط الاعتكاف الكون فى المسجد * وقد اختلف السلف فى المسجد الذى يجوز الاعتكاف فيه على انحاء وروى عن ابى وائل عن حذيفة انه قال لعبدالله رأيت ناساً عكوفاً بين دارك ودار الا شعرى لاتعير وقد علمت ان لا اعتكاف الا فى المساجد الثلاثة او فى المسجد الحرام فقال عبدالله لعلهم اصابوا واخطأت وحفظوا ونسيت وروى ابراهيم النخعى ان حذيفة قال لا اعتكاف الا فى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجد النبي صلى الله عليه وسلم وروى عن قتادة عن سعيد بن المسيب لااعتكاف الا فى مسجد نبى وهذا موافق

لمذهب حذيفة لان المساجد الثلاثة هى مساجد الانبياء عليهم السلام وقول آخر وهو ماروى اسرائيل عن ابى اسحق عن الحرث عن على قال لااعتكاف الا فى المسجد الحرام اومسجد النبى عليه السلام وروى عن عبدالله بن مسعود وعائشة وابراهيم وسعيد بن جبير وابى جعفر وعروة بن الزبير لااعتكاف الا فى مسجد جماعة فحصل من اتفاق جميع السلف ان من شرط الاعتكاف الكون فى المسجد على اختلاف منهم فى عموم المساجد وخصوصها على الوجه الذى بينا ولم يختلف فقهاء الامصار فى جواز الاعتكاف فى سائر المساجد التى تقام فيها الجماعات الا شئ يحكى عن مالك ذكره عنه ابن عبدالحكم قال لايعتكف احد الا فى المسجد الجامع او فى رحاب المساجد التى تجوز فيها الصلاة وظاهر قوله (وانتم عاكفون فى المساجد) يبيح الاعتكاف فى سائر المساجد لعموم اللفظ ومن اقتصر به على بعضها فعليه باقامة الدلالة وتخصيصه بمساجد الجماعات لا دلالة عليه كما ان تخصيص من خصه بمساجد الانبياء لما لم يكن عليه دليل سقط اعتباره * فان قيل قوله عليه السلام لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد مسجد الحرام ومسجد بيت المقدس ومسجدى هذا يدل على اعتبار تخصيص هذه المساجد وكذلك قوله عليه السلام صلاة فى مسجدى هذا افضل من الف صلاة فى غيره الا المسجد الحرام يدل على اختصاص هذين المسجدين بالفضيلة دون غيرهما * قيل له لعمرى ان هذا القول من النبى صلى الله عليه وسلم فى تخصيصه المساجد الثلاثة فى حال والمسجدين فى حال دليل على تفضيلهما على سائر المساجد وكذلك نقول كما قال عليه السلام الا انه لادلالة فيه على نفى جواز الاعتكاف فى غيرها كما لادلالة على نفى جواز الجمعات والجماعات فى غيرها فغير جائز لنا تخصيص عموم الآية بما لادلالة فيه على تخصيصها وقول مالك فى الرواية التى رويت عنه فى تخصيص مساجد الجمعات دون مساجد الجماعات لامعنى له وكما لاتمتنع صلاة الجمعة فى سائر المساجد كذلك لايمتنع الاعتكاف فيها فكيف صار الاعتكاف مخصوصاً بمساجد الجمعات دون مساجد الجماعات * وقد اختلف الفقهاء فى موضع اعتكاف النساء فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر لاتعتكف المرأة الا فى مسجد بيتها ولاتعتكف فى مسجد جماعة وقال مالك تعتكف المرأة فى مسجد الجماعة ولايعجبه ان تعتكف فى مسجد بيتها وقال الشافعى العبد والمرأة والمسافر يعتكفون حيث شاؤا لانه لاجمعة عليهم * قال ابوبكر روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لاتمنعوا اماءالله مساجدالله وبيوتهن خير لهن فاخبر ان بيتها خير لها ولم يفرق بين حالها فى الاعتكاف وفى الصلاة ولما جاز للمرأة الاعتكاف باتفاق الفقهاء وجب ان يكون ذلك فى بيتها لقوله عليه السلام وبيوتهن خير لهن فلو كانت ممن يباح لها الاعتكاف فى المسجد لكان اعتكافها فى المسجد افضل ولم يكن بيوتهن خيرا لهن لان الاعتكاف شرطه الكون فى المساجد لمن يباح له الاعتكاف فيه * ويدل عليه ايضاً قوله عليه السلام صلاة المرأة فى دارها افضل من صلاتها فى مسجدها وصلاتها فى بيتها افضل من صلاتها فى دارها وصلاتها فى مخدعها افضل من صلاتها فى بيتها

فلما كانت صلاتها فى بيتها افضل من صلاتها فى المسجد كان اعتكافها كذلك * ويدل على كراهة الاعتكاف فى المساجد للنساء ماحدثنا محمدبن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عثمان بن ابى شيبة قال حدثنا ابو معاوية ويعلى بن عبيد عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة قالت كان رسول‌الله صلى‌الله عليه وسلم اذا اراد ان يعتكف صلى الفجر ثم دخل معتكفه قالت وانه اراد مرة ان يعتكف فى العشر الاواخر من رمضان قالت فامر بنائه فضرب فلما رأيت ذلك امرت بنائى فضرب قالت وامر غيرى من ازواج النبى صلى‌الله عليه وسلم بنائه فضرب فلما صلى الفجر نظر الى الابنية فقال ماهذه آلبر تردن قالت ثم امر بنائه فقوض وامر ازواجه بابنيتهن فقوضت ثم اخر الاعتكاف الى العشر الاول يعنى من شوال وهذا الخبر يدل على كراهية الاعتكاف للنساء فى المسجد بقوله آلبر تردن يعنى ان هذا ليس من البر ويدل على كراهية ذلك منهن انه لم يعتكف فى ذلك الشهر ونقض بناءه حتى نقضن ابنيتهن ولو ساغ لهن الاعتكاف عنده لما ترك الاعتكاف بعد العزيمة ولما جوز لهن تركه وهو قربة الى‌الله تعالى وفى هذا دلالة على انه قد كره اعتكاف النساء فى المساجد * فان قيل قد روى سفيان بن عيينة هذا الحديث عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة وقالت فيه فاستأذنت النبى صلى‌الله عليه وسلم فى الاعتكاف فاذن لى ثم استأذنته زينب فأذن لها فلما صلى الفجر رأى فى المسجد اربعة ابنية فقال ماهذا فقالوا لزينب وحفصة وعائشة فقال آلبر تردن فلم يعتكف فاخبرت فى هذا الحديث بأذن رسول‌الله صلى‌الله عليه وسلم * قيل له ليس فيه انه اذن لهن فى الاعتكاف فى المسجد ويحتمل ان يكون الاذن انصرف الى اعتكافهن فى بيوتهن ويدل عليه انه لما رأى ابنيتهن فى المسجد ترك الاعتكاف حتى تركن ايضاً وهذا يدل على ان الأذن بديا لم يكن اذناً لهن فى الاعتكاف فى المسجد وايضا فلو صح ان الاذن بديا انصرف الى فعله فى المسجد لكانت الكراهة دالة على نسخه وكان الآخر من امره اولى مما تقدم * فان قيل لايجوز ان يكون ذلك نسخا للاذن لان النسخ عندكم لايجوز قبل التمكن من الفعل * قيل له قد كن مكن من الفعل لادنى الاعتكاف لانه من حين طلوع الفجر من ذلك اليوم الى ان صلى النبى صلى‌الله عليه وسلم وانكر فعلهن ذلك فقد حصل التمكين من الاعتكاف فلذلك جاز ورود النسخ بعده * واما قول الشافعى فيمن لاجمعة عليه ان له ان يعتكف حيث شاء فلا معنى له لانه ليس للاعتكاف تعلق بالجمعة وقد وافقنا الشافعى على جواز الاعتكاف فى سائر المساجد فيمن عليه جمعة ومن ليست عليه لايختلفان فى موضع الاعتكاف وانما كره ذلك للمرأة فى المسجد لانها تصير لابثة مع الرجال فى المسجد وذلك مكروه لها سواء كانت معتكفة او غير معتكفة فاما من سواها فلا يختلف الحكم فيه لقوله تعالى (وانتم عاكفون فى المساجد) فلم يخصص من عليه جمعة من غيرهم فلا يختلف فى الاعتكاف من عليه جمعة ومن ليست عليه لانه نافلة ليس بفرض على احد * وقد اختلف الفقهاء

فى مدة الاعتكاف فقال ابوحنيفة وابويوسف ومحمد وزفر والشافعى له ان يعتكف يوماً وماساء وقد اختلفت الرواية عن اصحابنا فى من دخل فى الاعتكاف من غير ايجاب بالقول فى احدى الروايتين هو معتكف مادام فى المسجد وله ان يخرج متى شاء بعد ان يكون صائماً فى مقدار لبثه فيه والرواية الاخرى وهى فى غير الاصول ان عليه ان يتمه يوماً وروى ابن وهب عن مالك قال ماسمعت ان احدا اعتكف دون عشر ومن صنع ذلك لم ار عليه شيأ وذكر ابن القاسم عن مالك انه كان يقول الاعتكاف يوم وليلة ثم رجع وقال لااعتكاف اقل من عشرة ايام وقال عبيدالله بن الحسن لااستحب ان يعتكف اقل من عشرة ايام * قال ابوبكر تحديد مدة الاعتكاف لايصح الا بتوقيف او اتفاق وهما معدومان فالموجب لتحديده متحكم قائل بغير دلالة * فان قيل تحديد العشرة لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان وروى انه اعتكف العشر الاواخر من شوال فى بعض السنين ولم يرو انه اعتكف اقل من ذلك * قيل له لم يختلف الفقهاء ان فعل النبى صلى الله عليه وسلم للاعتكاف ليس على الوجوب وانه غير موجب على احد اعتكافا فاذا لم يكن فعله للاعتكاف على الوجوب فتحديد العشرة اولى ان لايثبت بفعله ومع ذلك فانه لم ينف عن غيره فنحن نقول ان اعتكاف العشرة جائز ونفى مادونها يحتاج الى دليل وقد اطلق الله تعالى ذكر الاعتكاف فقال (ولاتباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد) ولم يحده بوقت ولم يقدره بمدة فهو على اطلاقه وغير جائز تخصيصه بغير دلالة والله اعلم

باب الاعتكاف هل يجوز بغير صوم

قال الله تعالى (ولاتباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد) وقد بينا ان الاعتكاف اسم شرعى وماكان هذا حكمه من الاسماء فهو بمنزلة المجمل الذى يفتقر الى البيان * وقد اختلف السلف فى ذلك فروى عطاء عن ابن عمر عن ابن عباس وعائشة قالوا المعتكف عليه الصوم وقال سعيد بن المسيب عن عائشة من سنة المعتكف ان يصوم وروى حاتم بن اسماعيل عن جعفر بن محمد عن ابيه عن على قال لا اعتكاف الا بصوم وهو قول الشعبى وابراهيم ومجاهد وقال آخرون يصح بغير صوم روى الحكم عن على وعبدالله وقتادة عن الحسن وسعيد وابومعشر عن ابراهيم قالوا ان ساء صام وان شاء لم يصم وروى طاوس عن ابن عباس مثله * واختلف فيه ايضاً فقهاء الامصار فقال ابوحنيفة وابويوسف ومحمد وزفر ومالك والثورى والحسن بن صالح لااعتكاف الابصوم وقال الليث بن سعد الاعتكاف فى رمضان والجوار فى غير رمضان ومن جاور فعليه ماعلى المعتكف من الصيام وغيره وقال الشافعى يجوز الاعتكاف بغير صوم * قال ابوبكر لما كان الاعتكاف اسماً مجملا لما بينا كان مفتقرا الى البيان فكل مافعله النبى صلى الله عليه وسلم فى اعتكافه فهو وارد مورد البيان فيجب ان يكون على الوجوب

لان فعله اذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب الا ماقام دليله فلما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم لااعتكاف الابصوم وجب ان يكون الصوم من شروطه التي لايصح الا به كفعله في الصلاة لاعداد الركعات والقيام والركوع والسجود لما كان على وجه البيان كان على الوجوب * ومن جهة السنة ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا احمد بن ابراهيم قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدالله بن بديل بن ورقاء الليثى عن عمروبن دينار عن ابن عمر ان عمر جعل عليه ان يعتكف فى الجاهلية ليلة او يوماً عند الكعبة فسأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال اعتكف وصم * وحدثنا محمدبن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدالله بن عمر بن محمدبن ابان بن صالح القرشى قال حدثنا عمروبن محمد عن عبدالله بن بديل باسناده نحوه وامر النبي صلى الله عليه وسلم على الوجوب فثبت بذلك انه من شروط الاعتكاف * ويدل عليه ايضاً قول عائشة رضى الله تعالى عنها من سنة المعتكف ان يصوم ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على لزومه بالنذر فلولا مايتضمنه من الصوم لما لزم بالنذر لان ماليس له اصل فى الوجوب لايلزم بالنذر ولايصير واجباً كما ان ماليس له اصل فى القرب لايصير قربة وان تقرب به ويدل عليه ان الاعتكاف لبث فى مكان فاشبه الوقوف بعرفة والكون بمنى لما كان لبثاً فى مكان لم يصر قربة الا بانضمام معنى آخر اليه هو فى نفسه قربة فالوقوف بعرفة الاحرام والكون بمنى الرمى * فان قيل لوكان من شرطه الصوم لما صح بالليل لعدم الصوم فيه * قيل له قد اتفقوا على ان من شرطه اللبث فى المسجد ثم لايخرجه من الاعتكاف خروجه لحاجة الانسان وللجمعة ولم ينف ذلك كون اللبث فى المسجد شرطا فيه كذلك من شرطه الصوم وصحته بالليل مع عدم الصوم غير مانع ان يكون من شرطه وكذلك اللبث بمنى قربة لاجل الرمى ثم يكون اللبث بالليل بها قربة لرمى يفعله فى غد كذلك الاعتكاف بالليل صحيح بصوم يستقبله فى غد والله اعلم

باب مايجوز للمعتكف ان يفعله

قال الله تعالى (ولاتباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد) يحتمل اللفظ حقيقة المباشرة التى هى الصاق البشرة بالبشرة من اى موضع كان من البدن ويحتمل ان تكون كناية عن الجماع كما كان المسيس كناية عن الجماع وحقيقته المس باليد وبسائر الاعضاء وكما قال (فالآن باشروهن وابتغوا ماكتب الله لكم) والمراد الجماع فلما اتفق الجميع ان هذه الآية قد حظرت الجماع على المعتكف وانه مراد بها وجب ان تنتفى ارادة المباشرة التى هى حقيقة لامتناع كون لفظ واحد حقيقة مجازا * وقد اختلف الفقهاء فى مباشرة المعتكف فقال اصحابنا لابأس بها اذا لم تكن بشهوة وامن على نفسه ولاينبغى ان يباشرها بشهوة ليلا ولانهاراً فان فعل فانزل فسد اعتكافه فان لم ينزل لم يفسد وقد اساء وقال ابن القاسم عن مالك اذا قبل امرأته فسد اعتكافه وقال المزنى عن الشافعى ان باشر فسد اعتكافه وقال فى موضع آخر

لايفسد الاعتكاف من الوطئ الا مايوجب الحد * قال ابوبكر قد بينا ان مراد الآية فى المباشرة هو الوطئ دون المباشرة باليد والقبلة وكذلك قال ابويوسف ان قوله (ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد) انما هو على الجماع وروى عن الحسن البصرى قال المباشرة النكاح وقال ابن عباس اذا جامع المعتكف فسد اعتكافه وقال الضحاك كانوا يجامعون وهم معتكفون حتى نزل (ولاتباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد) وقال قتادة كان الناس اذا اعتكفوا خرج الرجل منهم فباشر اهله ثم رجع الى المسجد فنهاهم الله عن ذلك بقوله (ولاتباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد) وهذا من قولهم يدل على انهم عقلوا من مراد الآية الجماع دون اللمس والمباشرة باليد * ويدل على ان المباشرة لغير شهوة مباحة للمعتكف حديث الزهرى عن عروة عن عائشة انها كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف فكانت لامحالة تمس بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها فدل على ان المباشرة لغير شهوة غير محظورة على المعتكف وايضاً لما ثبت ان الاعتكاف بمعنى الصوم فى باب حظر الجماع ولم يكن الصوم مانعاً من المباشرة اوالقبلة لغير شهوة اذا امن على نفسه وروى ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم فى آثار مستفيضة وجب ان لايمنع الاعتكاف القبلة لغير شهوة ولما كانت المباشرة والقبلة لشهوة محظورتين فى الصوم وجب ان يكون ذلك حكمهما فى الاعتكاف ولما كانت المباشرة فى الصوم اذا حدث عنها انزال فسد الصوم وجب ان يفسد الاعتكاف لان الاعتكاف والصوم قد جريا مجرى واحداً فى اختصاصهما بحظر الجماع دون دواعيه من الطيب و دون اللباس * فان قيل المحرم اذا قبل بشهوة لزمه دم وان لم ينزل فهلا افسدت الاعتكاف بمثله * قيل له ليس الاحرام باصل للاعتكاف الا ترى انه ممنوع فى الاحرام من الجماع ودواعيه من الطيب ومحظور عليه اللبس والصيد وازالة التفث عن نفسه وليس يحظر ذلك عليه الاعتكاف فثبت بذلك ان الاحرام ليس باصل للاعتكاف وان الاحرام اكبر حرمة فيما يتعلق به من الاحكام فلما كان المحرم ممنوعاً من الاستمتاع وقد حصل له ذلك بالمباشرة وان لم ينزل وجب عليه دم لحصول الاستمتاع بما هو محظور عليه فأشبه الاستمتاع بالطيب واللباس فلزمه من اجل ذلك دم * فان قيل فلا يفسد اعتكافه وان حدث عنها انزال كما لايفسد احرامه * قيل له لم نجعل ماوصفنا علة فى فساد الاعتكاف حتى يلزمنا عليها وانما افسدنا اعتكافه بالانزال عن المباشرة كما افسدنا صومه واما الاحرام فهو مخصوص فى افساده بالجماع فى الفرج وسائر الامور المحظورة فى الاحرام لايفسده ألا ترى ان اللبس والطيب والصيد كل ذلك محظور فى الاحرام ولايفسده اذا وقع فيه فالاحرام فى باب البقاء مع وجود مايحظره اكبر من الاعتكاف والصوم ألا ترى ان بعض الاشياء التى يحظرها الصوم يفسده مثل الاكل والشرب وكذلك يفسد الاعتكاف فلذلك قلنا ان المباشرة فى الاعتكاف اذا حدث عنها انزال افسدته كما تفسد الصوم ومتى لم يحدث عنها لم يكن لها تأثير فى افساد الاعتكاف

كما لم تؤثر فى افساد الصوم * واختلف فقهاء الامصار فى اشياء من امر المعتكف فقال اصحابنا لايخرج المعتكف من المسجد فى اعتكاف واجب ليلا ولانهاراً الا لما لابدمنه من الغائط والبول وحضور الجمعة ولايخرج لعيادة مريض ولالشهود جنازة قالوا ولابأس بان يبيع ويشترى ويتحدث فى المسجد ويتشاغل بمالا مأثم فيه ويتزوج وليس فيه صمت وبه قال الشافعى وقال ابن وهب عن مالك لايعرض المعتكف لتجارة ولا غيرها بل يشتغل باعتكافه ولابأس ان يأمر بصنعته ومصلحة اهله وبيع ماله اوشيأ لايشغله فى نفسه ولابأس به اذا كان خفيفا قال مالك ولا يكون معتكفا حتى يجتنب مايجتنب المعتكف ولا بأس بنكاح المعتكف مالم يكن الوقاع وقال ابن القاسم عن مالك لايقوم المعتكف الى رجل يعزيه بمصيبة ولا يشهد نكاحاً يعقد فى المسجد يقوم اليه فى المسجد ولكن لوغشيه ذلك فى مجلسه لم اربه بأساً ولايقوم الى الناكح فيهنيه ولايتشاغل فى مجلس العلم ولايكتب العلم فى المجلس وكرهه ويشترى ويبيع اذا كان خفيفا وقال سفيان الثورى المعتكف يعود المريض ويشهد الجمعة ومالايحسن به ان يصنعه فى المسجد أتى اهله فصنعه ولايدخل سقفا الا ان يكون ممره فيه ولايجلس عند اهله وليوصهم بحاجته وهو قائم اويمشى ولا يبيع ولايبتاع وان دخل سقفا بطل اعتكافه وقال الحسن بن صالح اذا دخل المعتكف بيتا ليس فيه طريقه او جامع بطل اعتكافه ويحضر الجنازة ويعود المريض ويأتى الجمعة ويخرج للوضوء و يدخل بيت المريض ويكره ان يبيع ويشترى * قال ابوبكر روى الزهرى عن سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير عن عائشة قالت ان من السنة فى المعتكف ان لايخرج الالحاجة الانسان ولايتبع الجنازة ولايعود مريضاً ولا يمس امرأة ولايباشرها وعن سعيد بن المسيب ومجاهد قالا لايعود المعتكف مريضاً ولايجيب دعوة ولايشهد جنازة وروى مجاهد عن ابن عباس قال ليس على المعتكف ان يعود مريضاً ولا يتبع جنازة فهؤلاء السلف من الصحابة والتابعين قدروى عنهم فى المعتكف ماوصفنا وروى عن غيرهم خلاف ذلك وروى ابواسحاق عن عاصم بن ضمرة عن على قال المعتكف يشهد الجمعة ويعود المريض ويتبع الجنازة وروى مثله عن الحسن وعامر وسعيد بن جبير وروى سفيان بن عيينة عن عمار بن عبدالله بن يسار عن ابيه عن على انه لم ير بأساً ان يخرج المعتكف ويبتاع * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا القعنبى عن مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عمرة بنت عبدالرحمن عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف يدنى الى رأسه فارجله وكان لايدخل البيت الالحاجة الانسان فهذا الحديث يقتضى حظر الخروج الالحاجة الانسان مما وصفنا من ان فعل النبى صلى الله عليه وسلم للاعتكاف وارد مورد البيان وفعله اذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب فاوجب ما ذكرنا من فعله حظر الخروج على المعتكف الالحاجة الانسان وانما يعنى به البول والغائط ولما كان من شرط الاعتكاف اللبث فى المسجد وبذلك قرنه الله تعالى عند ذكره فى قوله

(ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد) وجب ان لايخرج الا لما لابد منه من حاجة الانسان وقضاء فرض الجمعة ولانه معلوم انه لم يعقد على نفسه اعتكافا هو متنفل بايجابه وهو يريد ترك شهود الجمعة وهى فرض عليه فصار حضورها مستثنى من اعتكافه * فان قيل أليس فى قوله (وانتم عاكفون فى المساجد) دلالة على ان من شرطه دوام اللبث فيه لانه انما ذكر الحال التى يكونون عليها وعلق به حظر الجماع اذا كانوا بهذه الصفة ولا دلالة على حظر الخروج من المسجد فى حال الاعتكاف * قيل له هذا خطأ من وجهين احدهما انه معلوم ان حظر الجماع على المعتكف غير متعلق بكونه فى المسجد لانه لاخلاف بين اهل العلم انه ليس له ان يجامع امرأته فى بيته فى حال الاعتكاف وقد حكينا عن بعض السلف ان الآية نزلت فيمن كان يخرج من المسجد فى حال اعتكافه الى بيته ويجامع فلما كان ذلك كذلك ثبت ان ذكر المسجد فى هذا الموضع اذا لم يعلق به حظر الجماع انما هو لان ذلك شرط الاعتكاف ومن اوصافه التى لايصح الا به والوجه الآخر ان الاعتكاف لما كان اصله فى اللغة اللبث فى الموضع ثم ذكر الله تعالى الاعتكاف فاللبث لامحالة مراد به وان اضيف اليه معان اخر لم يكن الاسم لها فى اللغة كما ان الصوم لما كان فى اللغة هو الامساك ثم نقل فى الشرع الى معان اخر لم يخرجه ذلك من ان يكون من شرطه واوصافه التى لايصح الا به فثبت ان الاعتكاف هو اللبث فى المسجد فواجب على هذا ان لايخرج الا لما لابد منه اولشهود الجمعة اذكانت فرضاً مع ما عاضد هذه المقالة ماقدمنا من السنه * ولما لم يتعين فرض شهود الجنازة وعيادة المريض لم يجز له الخروج لهما وروى عبدالرحمن بن القاسم عن ابيه عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمر بالمريض وهو معتكف فما يعرج عليه يسئل عنه ويمضى وروى الزهرى عن عمرة عن عائشة مثله من فعلها ولما اتفق الجميع ممن ذكرنا قوله انه غير جائز للمعتكف ان يخرج فينصرف فى سائر اعمال البر من قضاء حوائج الناس والسعى على عياله وهو من البر وجب ان يكون كذلك حكم عيادة المريض وكما لايجيبه الى دعوته كذلك عيادته لانهما سواء فى حقوق بعضهم على بعض فالكتاب والاثر والنظر يدل على صحة ماوصفنا * فان احتج محتج بماروى الهياج الخراسانى قال حدثنا عنبسة بن عبدالرحمن عن عبدالخالق عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المعتكف يتبع الجنازة ويعود المريض واذا خرج من المسجد قنع رأسه حتى يعود اليه * قيل له هذا حديث مجهول السند لايعارض به حديث الزهرى عن عمرة عن عائشة واما قول من قال انه ان دخل سقفا بطل اعتكافه فتخصيصه السقف دون غيره لادلالة عليه ولافرق بين السقف وغيره من الفضاء فان كونه فى الفضاء والصحراء لايفسد اعتكافه فكذلك السقف مثله واما البيع والشراء من غير احضار السلعة والميزان فلا بأس عندهم به وانما ارادوا البيع بالقول فحسب لا احضار السلع والاثمان وانما جاز ذلك لانه مباح فهو كسائر كلامه فى الامور المباحة وقد روى

عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن صمت يوم الى الليل فاذا كان الصمت محظوراً فهو لامحالة مأمور بالكلام فسائر ماينافى الصمت من مباح الكلام قدانتظمه اللفظ * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن محمد المروزى قال حدثنا عبدالرزاق قال اخبرنا معمر عن الزهرى عن على بن الحسين عن صفية قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم معتكفا فاتيته ازوره ليلا فحدثته ثم قمت فانقلبت فقام معى ليقلبنى وكان مسكنها فى دار اسامة بن زيد فمر رجلان من الانصار فلما رأيا النبى صلى الله عليه وسلم اسرعا فقال عليه السلام على رسلكما انها صفية بنت حيي قالا سبحان الله يارسول الله قال ان الشيطان يجرى من الانسان مجرى الدم فخشيت ان يقذف فى قلوبكما شيأ اوقال شراً فتشاغل فى اعتكافه بمحادثة صفية ومشى معها الى باب المسجد وهذا يبطل قول من قال لايتشاغل بالحديث ولايقوم فيمشى الى املاك فى المسجد * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا سليمان بن حرب ومسدد قالاحدثنا حماد بن زيد عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون معتكفا فى المسجد فيناولنى رأسه من خلال الحجرة فاغسل رأسه وارجله وانا حائض * وقد حوى هذا الخبر احكاماً منها اباحة غسل الرأس وهو فى المسجد ومنها جواز المباشرة واللمس بغير شهوة للمعتكف ومنها جواز غسل الرأس فى حال الاعتكاف وغسل الرأس انما هو لاصلاح البدن فدل ذلك على ان للمعتكف ان يفعل مافيه صلاح بدنه ودل ايضا على انه له ان يشتغل بما فيه صلاح ماله كما ابيح له الاشتغال باصلاح بدنه لان النبى صلى الله عليه وسلم قال قتال المؤمن كفر وسبابه فسق وحرمة ماله كحرمة دمه ودل ايضاً على ان للمعتكف ان يتزين لان ترجيل الرأس من الزينة ويدل على ان من كان فى المسجد فاخرج رأسه فغسله كان غاسلاً له فى المسجد وهو يدل على قولهم فيمن حلف لايغسل رأس فلان فى المسجد انه يحنث ان اخرج رأسه من المسجد فغسله والحالف خارج المسجد وانه انما يعتبر موضع المغسول لاالغاسل لان الغسل لايكون الا وهو متصل به يقتضى وجود المغسول ولذلك قالوا فيمن حلف لايضرب فلانا فى المسجد انه يعتبر وجود المضروب فى المسجد لاالضارب ويدل ايضاً على طهارة يد الحائض وسؤرها وان حيضها لايمنع طهارة بدنها وهو كقوله عليه السلام ليس حيضك فى يدك والله اعلم

باب مايحله حكم الحاكم ومالايحله

قال الله تعالى ﴿ ولاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقاً من اموال الناس بالاثم ﴾ والمراد والله اعلم لايأكل بعضكم مال بعض بالباطل كما قال تعالى (ولاتقتلوا انفسكم) وقوله (ولا تلمزوا انفسكم) يعنى بعضكم بعضا وكما قال عليه السلام اموالكم واعراضكم عليكم حرام يعنى اموال بعضكم على بعض واكل المال بالباطل على وجهين

احدها اخذه على وجه الظلم والسرقة والخيانة والغصب وماجرى مجراه والآخر اخذه من جهة محظورة نحو القمار واجرة الغناء والقيان والملاهى والنائحة وثمن الخمر والخنزير والحر ومالايجوز ان يتملكه وان كان بطيبة نفس من مالكه وقدانتظمت الآية حظر اكلها من هذه الوجوه كلها * ثم قوله (وتدلوا بها الى الحكام) فيما يرفع الى الحاكم فيحكم به فى الظاهر ليحلها مع علم المحكوم له انه غير مستحق له فى الظاهر فابان تعالى ان حكم الحاكم به لايبيح اخذه فزجر عن اكل بعضنا لمال بعض بالباطل ثم اخبر ان ماكان منه بحكم الحاكم فهو فى حيز الباطل الذى هو محظور عليه اخذه وقال فى آية اخرى (ياايها الذين آمنوا لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم) فاستثنى من الجملة ماوقع من التجارة بتراض منهم به ولم يجعله من الباطل وهذا هو فى التجارة الجائزة دون المحظورة وماتلونا من الآى اصل فى ان حكم الحاكم له بالمال لايبيح له اخذ المال الذى لايستحقه * وبمثله وردت الاخبار والسنة عن النبى صلى الله عليه وسلم حدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدى قال حدثنا عبدالعزيز بن ابى حازم عن اسامة بن زيد عن عبدالله بن رافع عن ام سلمة قالت كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء رجلان يختصمان فى مواريث واشياء قد درست فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما اقضى بينكما برأى فيما لم ينزل على فيه فمن قضيت له بحجة اراها فاقتطع بها قطعة ظلما فانما يقتطع قطعة من النار يأتى بها اسطاماً يوم القيامة فى عنقه فبكى الرجلان فقال كل واحد منهما يارسول الله حقى له فقال عليه السلام لاولكن اذهبا فتوخيا للحق ثم استهما وليحلل كل واحد منكما صاحبه ومعنى هذا الخبر مواطئ لما ورد به نص التنزيل فى ان حكم الحاكم له بالمال لايبيح له اخذه * وقدحوى هذا الخبر معانى اخر منها ان النبى صلى الله عليه وسلم قدكان يقضى برأيه واجتهاده فيما لم ينزل به وحى لقوله عليه السلام اقضى بينكما برأى فيما لم ينزل على فيه * وقد دل ذلك ايضاً على ان الذى كلف الحاكم من ذلك الامر الظاهر وانه لم يكلف المغيب عندالله تعالى * وفيه الدلالة على ان كل مجتهد فيما يسوغ فيه الاجتهاد مصيب اذ لم يكلف غير ماداه اليه اجتهاده ألا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم قد اخبر انه مصيب فى حكمه بالظاهر وان كان الامر فى المغيب خلافه ولم يبح مع ذلك للمقضى له اخذ ماقضى له به * ودل ايضاً على ان الحاكم جائز له ان يعطى انساناً مالا ويأمر له به وان لم يسع المحكوم له اخذه اذا علم انه غير مستحق * ودل ايضاً على جواز الصلح عن غير اقرار لان واحداً منهما لم يقر بالحق وانما بذل ماله لصاحبه فامرهما النبى صلى الله عليه وسلم بالصلح وان يستهما عليه والاستهام هو الاقتسام * ويدل على ان القسمة فى العقار وغيره واجبة اذا طلبها احدهما * ويدل ايضاً على ان الحاكم يأمر بالقسمة * ويدل على جواز البراءة من المجاهيل ايضاً لانه اخبر بجهالة المواريث التى قد درست ثم امرهما مع ذلك بالتحليل وعلى انه لو لم يذكر فيه انها مواريث قد درست لكان يقتضى قوله وليحلل كل واحد منكما صاحبه جواز البراءة

من الجـاهيل لعموم اللفظ اذلم يفرق بين المجهول من ذلك والمعلوم * ودل ايضاً على جواز تراضى الشريكين على القسمة من غير حكم الحاكم * ودل ايضاً على ان من له قبل رجل حق فوهبه له فلم يقبله انه لايصح ويعود الملك الى الواهب لان كل واحد منهمـا رد ما وهبه الآخر وجعل حق نفسه لصاحبه ولما لم يفرق فى ذلك بين الاعيان والديون وجب ان يستوى حكم الجميع اذاردالبراءة والهبة فى وجوب بطلانهما * ويدل ايضاً على ان قول القائل لفلان من مالى الف درهم انه هبة منه وليس بأقرار لانه عليه السـلام لم يجعل قول كل واحـد منهمـا الذى لى له اقراراً لانه لو جعل اقرارالجاز عليـه ولم يحتاجا بعد ذلك الى الصلح والتحليل والقسمة وكذلك قال اصحابنا فيمن قال لفلان من مالى الف درهم * ويدل ايضاً على جواز التحرى والاجتهاد فى موافقة الحق وان لم يكن يقيناً لقوله عليه السلام وتوخيا للحق اى تحريا واجتهدا * ويدل ايضاً على ان الحاكم جائزله ان يرد الخصوم للصلح اذا رأى ذلك وان لايحملهما على مر الحكم ولهذا قال عمر ردوا الخصوم كى يصطلحوا * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن كثير قال اخبرنا سفيان عن هشام بن عروة عن ابيه عن زينب بنت ام سلمة عن ام سـلمة قالت قال رسـول الله صلى الله عليه وسـلم انما انا بشر وانكم تختصمون الى ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من صـاحبه فاقضى له على نحو مما اسمع منه فمن قضيت له من حق اخيه بشئ فلا يأخذ منه شيأ فانما اقطع له قطعة من النار * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا الربيع بن نافع قال حدثنا ابن المبارك عن اسامة بن زيد عن عبدالله بن رافع مولى ام سلمة عن ام سلمة قالت اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلان يختصمان فى مواريث لهما لم تكن لهما بينة الادعواهما فقال النبى صلى الله عليه وسلم فذكر نحوه فبكى الرجلان وقال كل واحد منهما حقى لك فقال لهما النبى صلى الله عليه وسلم اما اذ فعلتما مافعلتما فاقتسما وتوخيا الحق ثم استهما ثم تحالا * وهذان الحديثان فى معنى الحديث الذى قدمنـاه فى حظر اخذ ما يحكم له به الحـاكم اذا علم انه غير مستحق له وفيهما فوائد اخر منها ان قوله فى حديث زينب بنت ام سلمة اقضى له على نحو مما اسمع يدل على جواز اقرار المقر بما اقربه على نفسه لاخباره انه يقضى بما يسمع وكذلك قد اقتضى الحكم بمقتضى ما يسمعه من شهادة الشهود واعتبار لفظهما فيما يقتضيه ويوجبه * وقال فى حديث عبدالله بن رافع هذا اقتسما وتوخيا الحق ثم استهما وهذا الاستهام هو القرعة التى يقرع بها عند القسمة وفيه دلالة على جواز القرعة فى القسمة * والذى ورد التنزيل من حظر ما حكم له به الحـاكم اذا علم المحكوم له انه غير محكوم له بحق قد اتفقت الامة عليه فيمن ادعى حقـا فى يدى رجل واقام بينة فقضى له انه غير جائز له اخذه وان حكم الحاكم لايبيح له ما كان قبل ذلك محظوراً عليه * واختلفوا فى حكم الحاكم بعقد اوفسخ عقد بشهادة شهود اذا علم المحكوم له انهم شهود زور فقال ابوحنيفة اذا حكم الحاكم بينة بعقد او فسخ عقد مما يصح ان يبتدأ فهو نافذ ويكون كعقد نافذ عقداه بينهما وان كان الشـهود شهود زور وقال

ابويوسف ومحمد والشافعى حكم الحاكم فى الظاهر كهو فى الباطن وقال ابويوسف فان حكم بفرقة لم تحل للمرأة ان تتزوج ولايقربها زوجها ايضاً * قال ابوبكر روى نحو قول ابى حنيفة عن على وابن عمر والشعبى ذكر ابويوسف عن عمرو بن المقدام عن ابيه ان رجلا من الحى خطب امرأة وهو دونها فى الحسب فابت ان تزوجه فادعى انه تزوجها واقام شاهدين عند على فقالت انى لم اتزوجه قال قد زوجك الشاهدان فامضى عليهما النكاح قال ابويوسف وكتب الى شعبة بن الحجاج يرويه عن زيد ان رجلين شهدا على رجل انه طلق امرأته بزور ففرق القاضى بينهما ثم تزوجها احد الشاهدين قال الشعبى ذلك جائز واما ابن عمر فانه باع عبدا بالبراءة فرفعه المشترى الى عثمان فقال عثمان اتحلف بالله مابعته وبه داء كتمته فابى أن يحلف فرده عليه عثمان فباعه من غيره بفضل كثير فاستجاز ابن عمر بيع العبد مع علمه بان باطن ذلك الحكم خلاف ظاهره وان عثمان لوعلم منه مثل علم ابن عمر لما رده فثبت بذلك انه كان من مذهبه ان فسخ الحاكم العقد يوجب عوده الى ملكه وان كان فى الباطن خلافه * ومما يدل على صحة قول ابى حنيفة فى ذلك حديث ابن عباس فى قصة هلال بن امية ولعان النبى صلى الله عليه وسلم بينهما ثم قال ان جاءت به على صفة كيت وكيت فهو لهلال بن امية وان جاءت به على صفة اخرى فهو لشريك بن سحماء الذى رميت به فجاءت به على الصفة المكروهة فقال النبى صلى الله عليه وسلم لولا مامضى من الايمان لكان لى ولها شأن ولم تبطل الفرقة الواقعة بلعانهما مع علمه بكذب المرأة وصدق الزوج فصار ذلك اصلا فى ان العقود وفسخها متى حكم بها الحاكم مما لوابتدأ ايضاً بحكم الحاكم وقع * ويدل على ذلك ايضاً ان الحاكم مأمور بامضاء الحكم عند شهادة الشهود الذين ظاهرهم العدالة ولو توقف عن امضاء الحكم بما شهد به الشهود من عقد اوفسخ عقد لكان آثما تاركا لحكم الله تعالى لانه انما كلف الظاهر ولم يكلف علم الباطن المغيب عند الله تعالى واذا مضى الحكم بالعقد صار ذلك كعقد مبتدأ بينهما وكذلك اذا حكم بالفسخ صار كفسخ فيما بينهما وانما نفذ العقد والفسخ اذا تراضى المتعاقدان بحكم الله عز وجل بذلك وكذلك حكم الحاكم * فان قيل فلو حكم بشهادة عبيد لم ينفذ حكمه اذا تبين مع كونه مأموراً بامضاء الحكم به * قيل له انما لم ينفذ حكمه من قبل ان الرق معنى يصح ثبوته من طريق الحكم وكذلك الشرك والحد فى القذف فجاز فسخ حكم الحاكم به بعد وقوعه ألا ترى انه يصح قيام البينة به والخصومة فيه عند الحاكم فلذلك جاز ان لا ينفذ حكم الحاكم بشهادة هؤلاء لوجود ما ذكرنا من المعانى التى يصح اثباتها من طريق الحكم واما الفسق وجرح الشهادة من قبل انهم شهود زور فليس هو معنى يصح اثباته من طريق الحكم ولا تقبل فيه الخصومة فلم ينفسخ ما امضاه الحاكم * فان الزمنا على العقد وفسخه الحكم بملك مطلق ولم نبح له اخذه لم يلزمنا ذلك لان الحاكم عندنا انما يحكم له بالتسليم لا بالملك لانه لوحكم له بالملك لاحتيج الى ذكر جهة الملك فى شهادة الشهود فلما اتفق الجميع على انه تقبل شهادة الشهود من غير

ذكر جهة الملك دل ذلك على ان المحكوم به هو التسليم والحكم بالتسليم ليس بسبب لنقل الملك فلذلك كان الشئ باقياً على ملك مالكه * وقوله ﴿ لتأكلوا فريقاً من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون ﴾ يدل على ان ذلك فيمن علم انه اخذ ماليس له فاما من لم يعلم فجائز له ان يأخذه بحكم الحاكم له بالمال اذا قامت بينة وهذا يدل على ان البينة اذا قامت بان لابيه الميت على هذا الف درهم اوان هذه الدار تركها الميت ميراثاً انه جائز للوارث ان يدعى ذلك ويأخذه بحكم الحاكم له به وان لم يعلم صحة ذلك اذ هو غير عالم بانه مبطل فيما يأخذه والله تعالى انما ذم العالم به اذا اخذه بقوله (لتأكلوا فريقاً من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون) * ومما يدل على نفاذ حكم الحاكم بما وصفنا من العقود وفسخها اتفاق الجميع على ان ما اختلف فيه الفقهاء اذا حكم الحاكم باحد وجوه الاختلاف نفذ حكمه وقطع ما امضاه تسويغ الاجتهاد فى رده ووسع المحكوم له اخذه ولم يسع المحكوم عليه منعه وان كان اعتقادهما خلافه كنحو الشفعة بالجوار والنكاح بغير ولى ونحوهما من اختلاف الفقهاء * قوله تعالى ﴿ يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج ﴾ وانما يسمى هلالا فى اول ما يرى وما قرب منه لظهوره فى ذلك الوقت بعد خفائه ومنه الاهلال بالحج وهو اظهار التلبية واستهلال الصبي ظهور حياته بصوت اوحركة ومن الناس من يقول ان الاهلال هو رفع الصوت وان اهلال الهلال من ذلك لرفع الصوت بذكره عند رؤيته والاول ابين واظهر ألا ترى انهم يقولون تهلل وجهه اذ اظهر منه البشر والسرور وليس هناك صوت مرفوع * وقال تأبط شراً

واذا نظرت الى اسرة وجهه * برقت كبرق العارض المتهلل

يعنى الظاهر * وقد اختلف اهل اللغة فى الوقت الذى يسمى هلالا فنهم من قال يسمى هلالا لليلتين من الشهر ومنهم من قال يسمى لثلاث ليال ثم يسمى قمراً و قال الاصمعى يسمى هلالا حتى يحجر وتحجيره ان يستدير بخطة دقيقة ومنهم من يقول يسمى هلالا حتى يبهر ضوءه سواد الليل فاذا غلب ضوءه سمى قمراً قالوا وهذا لايكون الا فى الليلة السابعة وقال الزجاج الاكثر يسمونه هلالا لابن ليلتين * وقيل ان سؤالهم وقع عن وجه الحكمة فى زيادة الاهلة ونقصانها فاجابهم انها مقادير لما يحتاج اليه الناس فى صومهم وحجهم وعدد نسائهم ومحل الديون وغير ذلك من الامور فكانت هذه منافع عامة لجميعهم وبها عرفوا الشهور والسنين ومالا يحصيه من المنافع والمصالح غير الله تعالى * وفى هذه الآية دلالة على جواز الاحرام بالحج فى سائر السنة لعموم اللفظ فى سائر الاهلة انها مواقيت للحج ومعلوم انه لم يرد به افعال الحج فوجب ان يكون المراد الاحرام * وقوله تعالى (الحج اشهر معلومات) لا ينفى ماقلنا لان قوله (الحج اشهر معلومات) فيه ضمير لا يستغنى عنه الكلام وذلك لاستحالة كون الحج اشهراً لان الحج هو فعل الحاج وفعل الحاج لايكون اشهراً لان الاشهر انما هى مرور الاوقات ومرور الاوقات هو فعل الله ليس بفعل للحاج والحج فعل الحاج فثبت

ان فى الكلام ضميرا لايستغنى عنه ثم لايخلو ذلك الضمير من ان يكون فعل الحج اوالاحرام بالحج وليس لأحد صرفه الى احد المعنيين دون الآخر الا بدلالة فلما كان فى اللفظ هذا الاحتمال لم يجز تخصيص قوله تعالى (قل هى مواقيت للناس والحج) به اذ غير جائز لنا تخصيص العموم بالاحتمال * والوجه الآخر انه ان كان المراد احرام الحج فليس فيه نفى لصحة الاحرام فى غيرها وانما فيها اثبات الاحرام فيها وكذلك نقول ان الاحرام جائز فيها بهذه الآية وجائز فى غيرها بالآية الاخرى اذ ليس فى احداها مايوجب تخصيص الاخرى به والذى يقتضيه ظاهر اللفظ ان يكون المراد افعال الحج لا احرامه الا ان فيه ضمير حرف الظرف وهو «فى» فمعناه حينئذ الحج فى اشهر معلومات وفيه تخصيص افعال الحج فى هذه الاشهر دون غيرها وكذلك قال اصحابنا فيمن احرم بالحج قبل اشهر الحج فطاف له وسعى بين الصفا والمروة قبل اشهر الحج ان سعيه ذلك لايجزيه وعليه ان يعيده لان افعال الحج لاتجزى قبل اشهر الحج فعلى هذا يكون معنى قوله (الحج اشهر معلومات) ان افعاله فى اشهر الحج معلومات * وقوله تعالى (يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج) عموم فى احرام الحج لافى افعال الحج الموجبة وغير جائز ان يكون مراده فى قوله (قل هى مواقيت للناس والحج) اهلة مخصوصة باشهر الحج كما لا يجوز ان تكون هذه الاهلة فى مواقيت الناس وآجال ديونهم وصومهم وفطرهم مخصوصة باشهر الحج دون غيرها فلما ثبت عموم المراد فى سائر الاهلة فيما تضمنه اللفظ من مواقيت الناس وجب ان يكون ذلك حكمه فى الحج لان الاهلة المذكورة لمواقيت الناس هى بعينها الاهلة المذكورة للحج * وعلى انا لو حملناه على افعال الحج وجعلناها مقصورة المعنى على المذكور فى الآية فى قوله تعالى (الحج اشهر معلومات) لأدى ذلك الى اسقاط فائدته وازالة حكمه وتخصيص لفظه بغير دلالة توجب الاقتصار به على معنى قوله (الحج اشهر معلومات) فلما وجب ان يوفى كل لفظ حقه مما اقتضاه من الحكم والفائدة وجب ان يكون محمولا على سائر الاهلة وانها مواقيت لاحرام الحج وسنتكلم فى المسئلة عند بلوغنا اليها ان شاء الله * وقوله (قل هى مواقيت للناس) قد دل على ان العدتين اذا وجبتا من رجل واحد يكتفى فيهما بمضيها لهما جميعاً ولا تستأنف لكل واحد منهما حيضاً ولا شهورا غير مدة الاخرى لان الله تعالى لم يخصص احداها حين جعلها وقتاً لجميع الناس ببعضه دون بعض ومضى مدة العدة هو وقت لكل واحدة منهما لقوله (فمالكم عليهن من عدة تعتدونها) فجعل العدة حقا للزوج ثم لما كانت العدة مرور الاوقات وقد جعل الله الاهلة وقتا للناس كلهم وجب ان يكتفى بمضى مدة واحدة للعدتين * الا ترى ان قوله تعالى (قل هى مواقيت للناس) قد عقل من مفهوم خطابه انها تكون مدة لاجارة جميع الناس ومحلا لجميع ديونهم وان كان واحد منهم لايحتاج الى ان يختص لنفسه ببعض الاهلة دون بعض كذلك مفهوم الآية فى العدة قد اقتضى مضى مدة واحدة لرجلين * وقد دل قوله تعالى (قل هى مواقيت للناس) على ان العدة اذا كان ابتداؤها بالهلال وكانت بالشهور انه انما يجب استيفاؤها بالاهلة ثلاثة اشهر

ان كانت ثلاثة وان كانت عدة الوفاة فاربعة اشهر بالأهلة وان لاتعتبر عدد الايام وكذلك يدل على ان شهر الصوم معتبر بالهلال فى ابتدائه وانتهائه وانه انما يرجع الى العدد عند فقد رؤية الهلال ويدل ايضاً على ان من آلى من امرأته فى اول الشهر ان مضى الاربعة الاشهر معتبر بالاهلة فى ايقاع الطلاق دون اعتبار الثلاثين وكذلك هذا فى الاجارات والايمان وآجال الديون متى كان ابتداؤها بالهلال كان جميعها كذلك وسقط اعتبار عدد الثلاثين وبذلك حكم النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين بالرجوع الى اعتبار العدد عند فقد الرؤية * واما قوله تعالى ﴿ وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ﴾ فانه قد قيل فيه ماحدثنا عبدالله بن اسحق المروزى قال حدثنا الحسن بن ابى الربيع الجرجانى قال اخبرنا عبدالرزاق قال اخبرنا معمر عن الزهرى قال كان ناس من الانصار اذا اهلوا بالعمرة لم يحل بينهم وبين السماء شئ ويتحرجون من ذلك وكان الرجل يخرج مهلا بالعمرة فيبدو له الحاجة بعدما يخرج من بيته فيرجع ولايدخل من باب الحجرة من اجل سقف الباب ان يحول بينه وبين السماء فيفتح الجدار من ورائه ثم يقوم على حجرته فيأمر بحاجته فيخرج من بيته * وبلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل من الحديبية بالعمرة فدخل حجرته فدخل فى اثره رجل من الانصار من بنى سلمة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم انى احمس قال الزهرى وكانت الحمس لايبالون ذلك فقال الانصارى وانا احمس يقول وانا على دينك فأنزل الله تعالى (ليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) * وروى ابن عباس والبراء وقتادة وعطاء انه كان قوم من الجاهلية اذا احرموا نقبوا فى ظهور بيوتهم نقبا يدخلون منه ويخرجون فنهوا عن التدين بذلك وامروا ان يأتوا البيوت من ابوابها * وقيل فيه انه مثل ضربه الله لهم بان يأتوا البر من وجهه وهو الوجه الذى امر الله تعالى به وليس يمتنع ان يكون مراد الله تعالى به جميع ذلك فيكون فيه بيان ان اتيان البيوت من ظهورها ليس بقربة الى الله تعالى ولا هو مما شرعه ولا ندب اليه ويكون مع ذلك مثلا ارشدنا به الى ان يأتى الامور من مأتاها الذى امر الله تعالى به وندب اليه وفيه بيان ان مالم يشرعه قربة ولا ندب اليه لايصير قربة ولا دينا بان يتقرب به متقرب ويعتقده دينا * ونظيره من السنة ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم من نهيه عن صمت يوم الى الليل وانه رأى رجلا فى الشمس فقال ماشأنه فقيل انه نذر ان يقوم فى الشمس فامره بان يتحول الى الفئ وانه عليه السلام نهى عن الوصال لان الليل لاصوم فيه فنهى ان يعتقد صومه وترك الاكل فيه قربة * وهذا كله اصل فى ان من نذر ماليس بقربة لم يلزمه بالنذر ولايصير قربة بالايجاب ويدل ايضاً على ان ما ليس له اصل فى الوجوب وان كان قربة لايصير واجباً بالنذر نحو عيادة المريض واجابة الدعوة والمشى الى المسجد والقعود فيه والله تعالى اعلم

باب فرض الجهاد

قال الله تعالى ﴿ وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لايحب المعتدين ﴾

* قال ابوبكر لم تختلف الامة ان القتال كان محظوراً قبل الهجرة بقوله (ادفع بالتى هى احسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم وما يلقيها الا الذين صبروا وما يلقيها الاذو حظ عظيم) وقوله (فاعف عنهم واصفح) وقوله (وجادلهم بالتى هى احسن) وقوله (فان تولوا فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب) وقوله (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) وروى عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس ان عبدالرحمن بن عوف واصحاباً له كانت اموالهم بمكة فقالوا يا رسول الله كنا فى عزة ونحن مشركون فلما آمنا صرنا اذلاء فقال عليه السلام انى امرت بالعفو فلا تقاتلوا القوم فلما حوله الى المدينة امروا بالقتال فكفوا فانزل الله (الم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فلما كتب عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون الناس) وحدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبدالله بن صالح عن على بن ابى طلحة عن ابن عباس فى قوله عز وجل (لست عليهم بمصيطر) وقوله (وما انت عليهم بجبار وقوله (فاعف عنهم واصفح) وقوله (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله) قال نسخ هذا كله قوله تعالى (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) الى قوله (صاغرون) * وقد اختلف السلف فى اول آية نزلت فى القتال فروى عن الربيع بن انس وغيره ان قوله (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) اول آية نزلت وروى عن جماعة آخرين منهم ابوبكر الصديق و الزهرى وسعيد بن جبير ان اول آية نزلت فى القتال (اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا) الآية وجائز ان يكون (وقاتلوا فى سبيل الله) اول آية نزلت فى اباحة قتال من قاتلهم والثانية فى الاذن فى القتال عامة لمن قاتلهم ومن لم يقاتلهم من المشركين * وقد اختلف فى معنى قوله (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) فقال الربيع بن انس هى اول آية نزلت فى القتال بالمدينة وكان النبى صلى الله عليه وسلم بعد ذلك يقاتل من قاتله من المشركين ويكف عمن كف عنه الى ان امر بقتال الجميع * قال ابوبكر وهو عنده بمنزلة قوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وقال محمد بن جعفر بن الزبير امر ابوبكر بقتال الشمامسة لانهم يشهدون القتال وان الرهبان من رأيهم ان لا يقاتلوا فامر ابوبكر رضى الله عنه بان لا يقاتلوا وقد قال الله تعالى (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) فكانت الآية على تأويله ثابتة الحكم ليس فيها نسخ وعلى قول الربيع بن انس ان النبى صلى الله عليه وسلم والمسلمين كانوا مأمورين بعد نزول الآية بقتال من قاتل دون من كف سواء كان ممن يتدين بالقتال اولا يتدين وروى عن عمر بن عبدالعزيز فى قوله (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) انه فى النساء والذرية ومن لم ينصب لك الحرب منهم كأنه ذهب الى ان المراد به من لم يكن من اهل القتال فى الاغلب لضعفه وعجزه لان ذلك حال النساء والذرية وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى آثار سائغة النهى عن قتل النساء والولدان وروى عنه ايضاً النهى عن قتل اصحاب الصوامع رواه داود بن

الحصين عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم فان كان معنى الآية على ماقال الربيع بن انس انه امر فيها بقتال من قاتل والكف عمن لايقاتل فان قوله (قاتلوا الذين يلونكم من الكفار) ناسخ لمن يلي وحكم الآية كان باقياً فيمن لا يلينا منهم ثم لما نزل قوله (واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم) الى قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) فكان ذلك اعم من الاول الذى فيه الامر بقتال من يلينا دون من لايلينا الا ان فيه ضرباً من التخصيص بحظره القتال عند المسجد الحرام الا على شرط ان يقاتلونا فيه بقوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم) ثم انزل الله فرض قتال المشركين كافة بقوله (وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة) وقوله (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) وقوله تعالى (فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) * فمن الناس من يقول ان قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) منسوخ بقوله (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ومنهم من يقول هذا الحكم ثابت لايقاتل فى الحرم الا من قاتل ويؤيد ذلك ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يوم فتح مكة ان مكة حرام حرمها الله يوم خلق السموات والارض فان ترخص مترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها فانما احلت له ساعة من نهار ثم عادت حراماً الى يوم القيامة فدل ذلك على ان حكم الآية باق غير منسوخ وانه لايحل ان نبتدئ فيها بالقتال لمن لم يقاتل وقد كان القتال محظوراً فى الشهر الحرام بقوله (يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد) ثم نسخ بقوله (فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ومن الناس من يقول هو غير منسوخ والحظر باق * واما قوله ﴿ واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم ﴾ فانه امر بقتل المشركين اذا ظفرنا بهم وهى عامة فى قتال سائر المشركين من قاتلنا منهم ومن لم يقاتلنا بعد ان يكونوا من اهل القتال لانه لاخلاف ان قتل النساء والذرارى محظور وقد نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم وعن قتل اهل الصوامع فان كان المراد بقوله (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) الامر بقتال من قاتلنا ممن هو من اهل القتال دون من كف عنا منهم وكان قوله (ولاتعتدوا ان الله لايحب المعتدين) نهى عن قتال من لم يقاتلنا فهى لامحالة منسوخة بقوله (واقتلوهم حيث ثقفتموهم) لايجابه قتل من حظر قتله فى الآية الاولى بقوله (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا) اذ كان الاعتداء فى هذا الموضع هو قتال من لم يقاتل * وقوله (واخرجوهم من حيث اخرجوكم) يعنى والله اعلم من مكة ان امكنكم ذلك لانهم قد كانوا آذوا المسلمين بمكة حتى اضطروهم الى الخروج فكانوا مخرجين لهم وقد قال الله تعالى (واذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك او يقتلوك او يخرجوك) فامرهم الله تعالى عند فرضه القتال باخراجهم اذا تمكنوا من ذلك اذ كانوا منهيين عن القتال فيها الا ان يقاتلوهم فيكون قوله (واقتلوهم حيث ثقفتموهم) عاماً فى سائر المشركين الا فيمن كان بمكة فانهم امروا باخراجهم منها الا لمن قاتلهم فانه امر بقتالهم حينئذ والدليل على ذلك

قوله فى نسق التلاوة (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه) فثبت ان قوله (واقتلوهم حيث ثقفتموهم) فيمن كان بغير مكة * وقوله ﴿والفتنة اشد من القتل﴾ روى عن جماعة من السلف ان المراد بالفتنة ههنا الكفر وقيل انهم كانوا يفتنون المؤمنين بالتعذيب ويكرهونهم على الكفر ثم عيروا المؤمنين بان قتل واقد بن عبدالله وهو من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عمرو بن الحضرمى وكان مشركا فى الشهر الحرام وقالوا قد استحل محمد القتال فى الشهر الحرام فانزل الله (والفتنة اشد من القتل) يعنى كفرهم وتعذيبهم المؤمنين فى البلد الحرام وفى الشهر الحرام اشد واعظم مأثما من القتل فى الشهر الحرام * واما قوله ﴿ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه﴾ فان المراد بقوله (حتى يقاتلوكم فيه) حتى يقتلوا بعضكم كقوله (ولا تلمزوا انفسكم) يعنى بعضكم بعضاً اذ غير جائز ان يأمر بقتلهم بعد ان يقتلوهم كلهم وقد افادت الآية حظر القتل بمكة لمن لم يقتل فيها فيحتج بها فى حظر قتل المشرك الحربى اذا لجأ اليها ولم يقاتل ويحتج ايضاً بعمومها فيمن قتل ولجأ الى الحرم فى انه لا يقتل لان الآية لم تفرق بين من قتل وبين من لم يقتل فى حظر قتل الجميع فلزم بمضمون الآية ان لا نقتل من وجدنا فى الحرم سواء كان قاتلا او غير قاتل الا ان يكون قد قتل فى الحرم فحينئذ يقتل بقوله ﴿فان قاتلوكم فاقتلوهم﴾ * فان قيل هو منسوخ بقوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله) * قيل له اذا امكن استعمالهما لم يثبت النسخ لاسيما مع اختلاف الناس فى نسخه فيكون قوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) فى غير الحرم ونظيره فى حظر قتل من لجأ الى الحرم وان كان جانيا قوله (ومن دخله كان آمنا) وقد تضمن ذلك امنا من خوف القتل فدل على ان المراد من دخله وقد استحق القتل انه يأمن بدخوله وكذلك قوله (واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا) كل ذلك دال على ان اللاجئ الى الحرم المستحق للقتل يأمن به ويزول عنه القتل بمصيره اليه ومع ذلك فان قوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله) اذا كان نازلا مع اول الخطاب عند قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) فغير جائز ان يكون ناسخا له لان النسخ لا يصح الا بعد التمكن من الفعل وغير جائز وجود الناسخ والمنسوخ فى خطاب واحد واذا كان الجميع مذكوراً فى خطاب واحد على ما يقتضيه نسق التلاوة ونظام التنزيل فغير جائز لاحد اثبات تاريخ الآيتين وتراخى نزول احداهما عن الاخرى الا بالنقل الصحيح ولا يمكن احد دعوى نقل صحيح فى ذلك وانما روى ذلك عن الربيع بن انس فقال هو منسوخ بقوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) وقال قتادة هو منسوخ بقوله (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وجائز ان يكون ذلك تأويلا منه ورأيا لان قوله (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) لا محالة نزل بعد سورة البقرة لا يختلف اهل النقل فى ذلك وليس فيه مع ذلك دلالة على النسخ لامكان استعمالهما بان يكون قوله (فاقتلوا المشركين) مرتبا على قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) فيصير قوله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الا عند المسجد الحرام الا ان

يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم ويدل عليه ايضاً حديث ابن عباس وابى شريح الخزاعى وابى هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم خطب يوم فتح مكة فقال ايها الناس ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض لم تحل لأحد قبلى ولا تحل لأحد بعدى وانما احلت لى ساعة من نهار ثم عادت حراماً الى يوم القيامة وفى بعض الاخبار فان ترخص مترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما احلت لى ساعة من نهار فثبت بذلك حظر القتال فى الحرم الا ان يقاتلوا وقد روى عبدالله بن ادريس عن محمد بن اسحق قال حدثنى سعيد بن ابى سعيد المقبرى عن ابى شريح الخزاعى هذا الحديث وقال فيه وانما احل لى القتال بها ساعة من نهار ويدل عليه ايضاً ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه خطب يومئذ حين قتل رجل من خزاعة رجلا من هذيل ثم قال ان اعتى الناس على الله ثلاثة رجل قتل غير قاتله ورجل قتل فى الحرم ورجل قتل بذحل الجاهلية وهذا يدل على تحريم القتل فى الحرم لمن لم يجن فيه من وجهين احدهما عموم الذم للقاتل فى الحرم والثانى قد ذكر معه قتل من لم يستحق القتل فثبت ان المراد قتل من استحق القتل فلجأ وان ذلك اخبار منه بان الحرم يحظر قتل من لجأ اليه * وهذه الآى التى تلوناها فى حظر قتل من لجأ الى الحرم فان دلالتها مقصورة على حظر القتل فحسب ولا دلالة فيها على حكم ما دون النفس لان قوله (ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام) مقصور على حكم القتل وكذلك قوله (ومن دخله كان آمناً) وقوله (مثابة للناس وامناً) ظاهره الأمن من القتل وانما يدخل ماسواه فيه بدلالة لان قوله (ومن دخله) اسم للانسان وقوله (كان آمناً) راجع اليه فالذى اقتضت الآية امانه هو الانسان لا اعضاؤه ومع ذلك فان كان اللفظ مقتضياً للنفس فما دونها فانما خصصنا ما دونها بدلالة وحكم اللفظ باق فى النفس ولا خلاف ايضاً ان من لجأ الى الحرم وعليه دين انه يحبس به وان دخوله الحرم لا يعصمه من الحبس كذلك كل ما لم يكن نفساً من الحقوق فان الحرم لا يعصمه منه قياساً على الديون * واما قوله عز وجل ﴿فان انتهوا فان الله غفور رحيم﴾ يعنى فان انتهوا عن الكفر فان الله يغفرلهم لان قوله (فان انتهوا) شرط يقتضى جواباً وهذا يدل على ان قاتل العمد له توبة اذ كان الكفر اعظم مأثما من القتل وقد اخبر الله انه يقبل التوبة منه ويغفرله * وقوله تعالى ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾ يوجب فرض قتال الكفار حتى يتركوا الكفر قال ابن عباس وقتادة ومجاهد والربيع بن انس الفتنة ههنا الشرك وقيل انما سمى الكفر فتنة لانه يؤدى الى الهلاك كما يؤدى اليه الفتنة وقيل ان الفتنة هى الاختبار والكفر عند الاختبار اظهار الفساد واما الدين فهو الانقياد لله بالطاعة واصله فى اللغة ينقسم الى معنيين احدهما الانقياد كقول الاعشى

هو دان الرباب اذ كرهوا الديـ * ـن دراكا بغزوة وصيال

ثم دانت بعد الرباب وكانت * كعذاب عقوبة الاقوال

والآخر العادة من قول الشاعر

تقول وقد درأت لها وضيني * اهـذا دينه ابداً وديني

والدين الشرعى هو الانقياد لله عزوجل والاستسلام له على وجه المداومة والعادة وهذه الآية خاصة فى المشركين دون اهل الكتاب لان ابتداء الخطاب جرى بذكرهم فى قوله عزوجل (واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم) وذلك صفة مشركى اهل مكة الذين اخرجوا النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه فلم يدخل اهل الكتاب فى هذا الحكم وهذا يدل على ان مشركى العرب لا يقبل منهم الا الاسلام اوالسيف لقوله (وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة) يعنى كفرا (ويكون الدين لله) ودين الله هوالاسلام لقوله (ان الدين عندالله الاسلام) * وقوله (فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين) المعنى فلا قتل الا على الظالمين يعنى والله اعلم القتل المبدوء بذكره فى قوله (وقاتلوهم) وسمى القتل الذى يستحقونه بكفرهم عدواناً لانه جزاء الظلم فسمى باسمه كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم) وان لم يكن الجزاء اعتداء ولاسيئة * قوله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) روى عن الحسن ان مشركى العرب قالوا للنبى صلى الله عليه وسلم أنهيت عن قتالنا فى الشهر الحرام قال نعم واراد المشركون ان يغيروه فى الشهر الحرام فيقاتلوه فانزل الله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) يعنى ان استحلوا منكم فى الشهر الحرام شيأ فاستحلوا منهم مثله وروى ابن عباس والربيع بن انس وقتادة والضحاك ان قريشاً لما ردت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية محرماً فى ذى القعدة عن البلد الحرام فى الشهر الحرام فادخله الله مكة فى العام المقبل فى ذى القعدة فقضى عمرته واقصه بما حيل بينه وبينه فى يوم الحديبية ويمتنع ان يكون المراد الامرين فيكون اخباراً بما اقصه الله من الشهر الحرام الذى صده المشركون عن البيت بشهر مثله فى العام القابل وقد تضمن مع ذلك اباحة القتال فى الشهر الحرام اذا قاتلهم المشركون لان لفظا واحداً لايكون خبراً وامراً ومتى حصل على احد المعنيين انتفى الآخر الا انه جائز ان يكون اخباراً بما عوض الله نبيه من فوات العمرة فى الشهر الحرام الذى صده المشركون عن البيت شهراً مثله فى العام القابل وكانت حرمة الشهر الذى ابدل كحرمة الشهر الذى فات فلذلك قال (والحرمات قصاص) ثم عقب تعالى ذلك بقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم) فافاد انهم اذا قاتلوهم فى الشهر الحرام فعليهم ان يقاتلوهم فيه وان لم يجز لهم ان يبتدؤهم بالقتال وسمى الجزاء اعتداء لانه مثله فى الجنس وقدر الاستحقاق على مايوجبه فسمى باسمه على وجه المجاز لان المعتدى فى الحقيقة هو الظالم * وقوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم) عموم فى ان من استهلك لغيره مالاً كان عليه مثله وذلك المثل ينقسم الى وجهين احدهما مثله فى جنسه وذلك فى المكيل والموزون والمعدود والآخر مثله فى قيمته لان النبى صلى الله عليه وسلم قضى فى عبدين رجلين اعتقه احدهما وهو موسر ان عليه ضمان نصف قيمته فجعل المثل اللازم بالاعتداء هوالقيمة فصار اصلا فى هذا الباب وفى ان المثل قد يقع على القيمة ويكون اسما لها ويدل على ان المثل قديكون اسما لما ليس هو

من جنسه اذا كان في وزانه وعروضه في المقدار المستحق من الجزاء ان من اعتدى على غيره بقذف لم يكن المثل المستحق عليه ان يقذف بمثل قذفه بل يكون المثل المستحق عليه هو جلد ثمانين وكذلك لو شتمه بما دون القذف كان عليه التعزير وذلك مثل لما نال منه فثبت بذلك ان اسم المثل قد يقع على ماليس من جنسه بعد ان يكون في وزانه وعروضه في المقدار المستحق من طريق الجزاء ويحتج بذلك في ان من غصب ساجة فأدخلها في بنائه ان عليه قيمتها لان القيمة قد تناولها اسم المثل فمن حيث كان الغاصب معتديا باخذها كان عليه مثلها لحق العموم * فان قيل اذا نقضنا بناءه واخذناها بعينها فقد اعتدينا عليه بمثل مااعتدى * قيل له اخذ ملكه بعينه لا يكون اعتداء على الغاصب كما ان من له عند رجل وديعة فأخذها لم يكن معتدياً عليه وانما الاعتداء عليه ان يزيل من ملكه مثل ما ازال او يزيل يده عن مثل ماازال عنه يد المغصوب منه فاما اخذ ملكه بعينه فليس فيه اعتداء على احد ولا فيه اخذ المثل ويحتج به في ايجاب القصاص فيما يمكن استيفاء المماثلة والمساواة فيه دون مالم يعلم فيه استيفاء المماثلة وذلك نحو قطع اليد من نصف الساعد والجائفة والآمة في سقوط القصاص فيها لتعذر استيفاء المثل اذ كان الله تعالى انما امرنا باستيفاء المثل ويحتج به ابو حنيفة فيمن قطع يد رجل وقتله ان لوليه ان يقطع يده ثم يقتله لقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم) فله ان يفعل به مثل مافعل بمقتضى الآية * وقوله تعالى (وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة) قال ابو بكر قد قيل فيه وجوه احدها ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن عمرو بن السرح قال حدثنا ابن وهب عن حيوة بن شريح وابن لهيعة عن يزيد بن ابي حبيب عن اسلم ابي عمران قال غزونا بالقسطنطينية وعلى الجماعة عبد الرحمن بن الوليد والروم ملصقو ظهورهم بحائط المدينة فحمل رجل على العدو فقال الناس مه مه لا اله الا الله يلقي بيديه الى التهلكة فقال ابو ايوب انما نزلت هذه الآية فينا معشر الانصار لما نصر الله نبيه واظهر دينه الاسلام قلنا هلم نقيم في اموالنا ونصلحها فانزل الله تعالى (وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة) فالالقاء بالايدي الى التهلكة ان نقيم في اموالنا فنصلحها وندع الجهاد قال ابو عمران فلم يزل ابو ايوب يجاهد في سبيل الله حتى دفن بالقسطنطينية فاخبر ابو ايوب ان الالقاء بالايدي الى التهلكة هو ترك الجهاد في سبيل الله وان الآية في ذلك نزلت وروى مثله عن ابن عباس وحذيفة والحسن وقتادة ومجاهد والضحاك * وروى عن البراء بن عازب وعبيدة السلماني الالقاء بالايدي الى التهلكة هو اليأس من المغفرة بارتكاب المعاصي وقيل هو الاسراف في الانفاق حتى لا يجد ما يأكل ويشرب فيتلف وقيل هو ان يتقحم الحرب من غير نكاية في العدو وهو الذي تأوله القوم الذي انكر عليهم ابو ايوب واخبر فيه بالسبب وليس يمتنع ان يكون جميع هذه المعاني مرادة بالآية لاحتمال اللفظ لها وجواز اجتماعها من غير تضاد ولا تناف * فاما حمله على الرجل الواحد يحمل على حلبة العدو فان محمد بن الحسن ذكر في السير الكبير ان رجلا لو حمل على الف

رجل وهو وحده لم يكن بذلك بأس اذا كان يطمع فى نجاة اونكاية فان كان لايطمع فى نجاة ولانكاية فانى اكره له ذلك لانه عرض نفسه للتلف من غير منفعة للمسلمين وانما ينبغى للرجل ان يفعل هذا اذا كان يطمع فى نجاة او منفعة للمسلمين فان كان لايطمع فى نجاة ولانكاية ولكنه يجرئ المسلمين بذلك حتى يفعلوا مثل ما فعل فيقتلون وينكون فى العدو فلا بأس بذلك ان شاء الله لانه لوكان على طمع من النكاية فى العدو ولايطمع فى النجاة لم ار بأساً ان يحمل عليهم فكذلك اذا طمع ان ينكى غيره فيهم بحملته عليهم فلا بأس بذلك وارجو ان يكون فيه مأجوراً وانما يكره له ذلك اذا كان لا منفعة فيه على وجه من الوجوه وان كان لا يطمع فى نجاة ولانكاية ولكنه مما يرهب العدو فلا بأس بذلك لان هذا افضل النكاية وفيه منفعة للمسلمين والذى قال محمد من هذه الوجوه صحيح لايجوز غيره وعلى هذه المعانى يحمل تأويل من تأول فى حديث ابى ايوب انه القى بيده الى التهلكة بحمله على العدو اذ لم يكن عندهم فى ذلك منفعة واذا كان كذلك فلا ينبغى ان يتلف نفسه من غير منفعة عائدة على الدين ولا على المسلمين فاما اذا كان فى تلف نفسه منفعة عائدة على الدين فهذا مقام شريف مدح الله به اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله (ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون) وقال (ولاتحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتاً بل احياء عند ربهم يرزقون) وقال (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله) فى نظائر ذلك من الآى التى مدح الله فيها من بذل نفسه لله * وعلى ذلك ينبغى ان يكون حكم الامر بالمعروف والنهى عن المنكر انه متى رجا نفعاً فى الدين فبذل نفسه فيه حتى قتل كان فى اعلى درجات الشهداء قال الله تعالى (وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور) وقد روى عن عكرمة عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال افضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل تكلم بكلمة حق عند سلطان جائر فقتله وروى ابو سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدالله بن الجراح عن عبدالله بن يزيد عن موسى بن على بن رباح عن ابيه عن عبدالعزيز بن مروان قال سمعت اباهريرة يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول شر ما فى الرجل شح هالع وجبن خالع وذم الجبن يوجب مدح الاقدام والشجاعة فيما يعود نفعه على الدين وان ايقن فيه بالتلف والله تعالى اعلم بالصواب

باب العمرة هى فرض ام تطوع

قال الله تعالى ﴿ واتموا الحج والعمرة لله ﴾ واختلف السلف فى تأويل هذه الآية فروى عن على وعمر وسعيد بن جبير وطاوس قالوا اتمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك وقال مجاهد اتمامهما بلوغ آخرهما بعد الدخول فيهما وقال سعيد بن جبير وعطاء هو اقامتهما الى

آخر مافيهما لله تعالى لانهما واجبان كانهما تأولا ذلك على الامر بفعلهما كقوله لوقال حجوا واعتمروا وروى عن ابن عمر وطاوس قالا اتمامهما افرادهما وقال قتادة اتمام العمرة الاعتمار فى غير اشهر الحج وروى عن علقمة فى قوله تعالى (العمرة لله) قال لاتجاوز بها البيت * وقد اختلف السلف فى وجوب العمرة فروى عن عبدالله بن مسعود وابراهيم النخعى والشعبى انها تطوع وقال مجاهد فى قوله (واتموا الحج والعمرة لله) قال ما امرنا به فيهما وقالت عائشة وابن عباس وابن عمر والحسن وابن سيرين هى واجبة وروى نحوه عن مجاهد وروى عن طاوس عن ابيه قال العمرة واجبة * واحتج من اوجبها بظاهر قوله (واتموا الحج والعمرة لله) قالوا واللفظ يحتمل اتمامهما بعد الدخول فيهما ويحتمل الامر بابتداء فعلهما فالواجب حمله على الامرين بمنزلة عموم يشتمل على مشتمل فلا يخرج منه شئ الابدلالة * قال ابوبكر ولادلالة فى الآية على وجوبها وذلك لان اكثر مافيها الامر باتمامهما وذلك انما يقتضى نفى النقصان عنهما اذا فعلت لان ضد التمام هو النقصان لا البطلان الا ترى انك تقول للناقص انه غير تام ولاتقول مثله لما لم يوجد منه شئ فعلمنا ان الامر بالاتمام انما اقتضى نفى النقصان ولذلك قال على وعمر اتمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك يعنى الا بلغ فى نفى النقصان الاحرام بهما من دويرة اهلك واذا كان ذلك على ماوصفنا كان تقديره ان لايفعلهما ناقصين وقوله لايفعلهما ناقصين لايدل على الوجوب لجواز اطلاق ذلك على النوافل الا ترى انك تقول لاتفعل الحج التطوع ولا العمرة التطوع ناقصين ولاصلاة النفل ناقصة فاذا كان الامر بالاتمام يقتضى نفى النقصان فلا دلالة فيه اذا على وجوبها * ويدل على صحة ذلك ان العمرة التطوع والحج النفل مرادان بهذه الآية فى النهى عن فعلهما ناقصين ولم يدل ذلك على وجوبهما فى الاصل وايضاً فان الاظهر من لفظ الاتمام انما يطلق بعد الدخول فيه قال الله عز وجل (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل) فاطلق عليه لفظ الاتمام بعد الدخول قال النبى صلى الله عليه وسلم ماادركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا فاطلق لفظ الاتمام عليها بعد الدخول فيها * ويدل على ان المراد ايجاب اتمامهما بعد الدخول فيهما ان الحج والعمرة النافلتين يلزمه اتمامهما بعد الدخول فيهما بالآية فكان بمنزلة قوله اتموهما بعد الدخول فيهما فغير جائز اذا ثبت ان المراد لزوم الاتمام بعد الدخول حمله على الابتداء لتضاد المعنيين الا ترى انه اذا اراد به الالزام بالدخول انتفى ان يريد به الالزام قبل الدخول لان الزامه قبل الدخول ناف لكونه واجباً بالدخول الا ترى انه لايجوز ان يقال ان حجة الاسلام انما تلزم بالدخول وان صلاة الظهر متعلق لزومها بالدخول فيها وهذا يدل على انه غير جائز ارادة ايجابهما بالدخول وايجابهما ابتداء قبل الدخول فيهما فثبت بماوصفنا انه لا دلالة فى هذه الآية على وجوب العمرة قبل الدخول فيها * ومما يدل على انها ليست بواجبة ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال العمرة هى الحج الاصغر وروى عن عبدالله بن سداد ومجاهد قالا العمرة هى الحج الاصغر واذا ثبت

ان اسم الحج يتناول العمرة ثم ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا زهير بن حرب وعثمان بن ابي شيبة قالا حدثنا يزيد بن هارون عن سفيان بن حسين عن الزهري عن ابي سنان الدؤلي عن ابن عباس ان للاقرع بن حابس سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله الحج في كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن زاد فتطوع فلما سمى النبي صلى الله عليه وسلم العمرة في الخبر الاول حجا وقال للاقرع الحج مرة واحدة فمن زاد فتطوع انتفى بذلك وجوب العمرة اذ كانت قد تسمى حجا * ويدل عليه ما حدثنا عبدالباقي بن قانع قال حدثنا يعقوب بن يوسف المطوعي قال حدثنا ابوعبدالرحمن عن عبدالله بن عمر قال حدثنا عبدالرحمن بن سليمان عن حجاج بن ارطاة عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبدالله قال سأل رجل النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة والحج اواجب قال نعم وسأله عن العمرة اهي واجبة قال لا ولان تعتمر خير لك ورواه ايضا عباد بن كثير عن محمد بن المنكدر مثل حديث الحجاج * وحدثنا عبدالباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا ابن الاصبهاني قال حدثنا شريك وجرير وابوالاحوص عن معاوية بن اسحاق عن ابي صالح قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة تطوع * ويدل عليه ايضاً حديث جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة ومعناه انه ناب عنها لان افعال العمرة موجودة في افعال الحج وزيادة ولا يجوز ان يكون المرادان وجوبها كوجوب الحج لانه حينئذ لا تكون العمرة باولى ان تدخل في الحج من الحج بان يدخل في العمرة اذ هما جميعاً واجبان كما لا يقال دخلت الصلاة في الحج لانها واجبة كوجوب الحج * ويدل عليه حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم امر اصحابه حين احرموا بالحج ان يحلوا منه بعمرة وان سراقة بن مالك قال أعمرتنا هذه لعامنا هذا ام للابد فقال بل للابد ومعلوم ان هذه كانت عمل عمرة يحلل بها من احرام الحج كما تحلل الذي يفوته الحج بعمل عمرة وهي غير مجزية عن فرض العمرة عند من يراها فرضا فدل ذلك على ان العمرة غير مفروضة لانها لو كانت مفروضة لما قال عمرتكم هذه للأبد وفيه اخبار بانه لا عمرة عليهم غيرها * ويدل على ان ما تحلل به من احرام الحج ليس بعمرة انه لو بقي الذي يفوته الحج على احرامه حتى تحلل منه بعمرة في اشهر الحرم وحج من عامه انه لا يكون متمتعا * ومما يحتج به لذلك من طريق النظر بان الفروض مخصوصة باوقات يتعلق وجوبها بوجودها كالصلاة والصيام والزكاة والحج فلو كانت العمرة فرضاً لوجب ان تكون مخصوصة بوقت فلما لم تكن مخصوصة بوقت كانت مطلقة له ان يفعلها متى شاء فاشبهت الصلاة التطوع والصوم النفل * فان قيل ان الحج النفل مخصوص بوقت ولم يدل ذلك على وجوبه * قيل له هذا لا يلزم لانا قلنا ان من شرط الفروض التي تلزم كل احد في نفسه كونها مخصوصة باوقات وما ليس مخصوصاً بوقت فليس بفرض وليس يمتنع على ذلك ان يكون بعض النوافل مخصوصاً بوقت وبعضها مطلق

غير مخصوص بوقت فكل ماكان غير مخصوص بوقت فهو نافلة وما هو مخصوص بوقت فعلى ضربين منه فرض ومنه نفل * ومما يحتج به ايضاً من طريق الاثر ماحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا اسماعيل بن الفضل قال حدثنا هشام بن عمار قال حدثنا الحسن بن يحيى الحسنى قال حدثنا عمر بن قيس قال حدثنى طلحة بن موسى عن عمه اسحاق بن طلحة عن طلحة بن عبدالله انه سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقول الحج جهاد والعمرة تطوع * وحدثنا عبدالباقى قال حدثنا احمد بن بحتر العطار قال حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا محمد بن الفضل بن عطية عن سالم الافطس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة تطوع * واحتج من رآها واجبة بما روى ابن لهيعة عن عطاء عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج والعمرة فريضتان واجبتان وبما روى الحسن عن سمرة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وحجوا واعتمروا واستقيموا يستقم لكم وامره على الوجوب وبما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الاسلام فذكر الصلاة وغيرها ثم قال وان تحج وتعتمر وبقول صبى بن معبد وجدت الحج والعمرة مكتوبتين على قال ذلك لعمر فلم ينكر عليه وقال له اجمعهما وبحديث ابى رزين رجل من بنى عامر انه قال يارسول الله ان ابى شيخ كبير لايستطيع الحج والعمرة ولا الظعن قال احجج عن ابيك واعتمر * فاما حديث جابر فى وجوب العمرة من طريق ابن لهيعة فهو ضعيف كثير الخطأ يقال احترقت كتبه فعول على حفظه وكان سيئ الحفظ واسناد حديث جابر الذى رويناه فى عدم وجوبها احسن من اسناد حديث ابن لهيعة ولو تساويا لكان اكبر احوالهما ان يتعارضا فيسقطا جميعاً ويبقى لنا حديث طلحة وابن عباس من غير معارض * فان قال قائل ليس حديث الحجاج عن محمد بن المنكدر عن جابر الذى رويته فى نفى الايجاب بمعارض لحديث ابن لهيعة عن عطاء عن جابر فى ايجابها لان حديث الحجاج وارد على الاصل وحديث ابن لهيعة ناقل عنه ومتى ورد خبران احدهما ناف والآخر مثبت فالمثبت منهما اولى وكذلك اذا كان احدهما موجباً والآخر غير موجب لان الايجاب يقتضى حظر تركه ونفيه لاحظر فيه والخبر الحاظر اولى من المبيح * قيل له هذا لايجب من قبل ان حديث ابن لهيعة فى ايجابها لو كان ثابتاً لورد النقل به مستفيضاً لعموم الحاجة اليه ولوجب ان يعرفه كل من عرف وجوب الحج اذ كان وجوبها كوجوب الحج ومن خوطب به فهو مخاطب بها فغير جائز فيما كان هذا وصفه ان يكون وروده من طريق الآحاد مع مافى سنده من الضعف ومعارضة غيره اياه وايضاً فمعلوم ان الروايتين وردتا عن رجل واحد فلوكان خبر الوجوب متأخراً فى التاريخ عن خبر نفيه لبينه جابر فى حديثه ولقال قال النبى صلى الله عليه وسلم فى العمرة انها تطوع ثم قال بعد ذلك انها واجبة اذ غير جائز ان يكون عنده الخبران جميعاً مع علمه بتاريخهما فيطلق الرواية تارة بالايجاب وتارة بضده من غير ذكر تاريخ فدل ذلك على ان هذين الخبرين وردا متعارضين وانما يعتبر خبر المثبت والنافى على ما

ذكرنا من الاعتبار اذا وردت الروايتان من جهتين * واما حديث سمرة وقوله فاعتمروا
فانه على الندب بالدلائل التى قدمنا * فاما قوله حين سئل عن الاسلام فذكر الصلاة وغيرها
ثم قال وان تحج وتعتمر فان النوافل من الاسلام وكذلك كل ما يتقرب به الى الله تعالى لانه
من شرائعه وقد روى ان الاسلام بضع وسبعون خصلة منها اماطة الاذى عن الطريق *
واما قول صبي بن معبد لعمر وجدت الحج والعمرة مكتوبين على وسكوت عمر عنه وتركه النكير
عليه فانه انما قال هما مكتوبان على ولم يقل مكتوبتان على الناس فظاهره يقتضى ان يكون
نذرهما فصارا مكتوبين عليه بالنذر وايضاً فانه انما قاله تأويلاً منه للآية وفيها مساغ للتأويل
فلم ينكره عمر لاحتمالها له وهو بمنزلة قول القائل بوجوب العمرة فلا يستحقون النكير
اذ كان الاجتهاد سائغاً فيه * واما قول النبي صلى الله عليه وسلم للرجل الذى سأله عن الحج
عن ابيه وقوله حج عن ابيك واعتمر فلا دلالة فيه على وجوبها لانه لاخلاف ان هذا
القول لم يخرج مخرج الايجاب اذ ليس عليه ان يحج عن ابيه ولا ان يعتمر * ومن الناس من يحتج
لايجاب العمرة بقوله تعالى (وافعلوا الخير) لانها خير فظاهر اللفظ يقتضى ايجاب جميع الخير
وهذا يسقط من وجوه * احدها انه يحتاج ان يثبت ان فعل العمرة مع اعتقاد وجوبها خير
لان من لا يراها واجبة فغير جائز ان يفعلها على انها واجبة ولو فعلها على هذا الاعتقاد لم يكن ذلك
خيرا كمن صلى تطوعاً واعتقد فيه الفرض * وآخر وهو ان قوله (وافعلوا الخير) لفظ مجمل لاشتماله
على المجمل الذى لا يلزم استعماله بورود اللفظ الا ترى انه يدخل فيه الصلاة والزكاة والصوم
وهذه كلها فروض مجملة ومتى انتظم اللفظ ماهو مجمل فهو مجمل يحتاج فى اثبات حكمه
الى دليل من غيره * ووجه آخر وهو ان الخير بالالف واللام لفظ جنس لا يمكن استغراقه
فيتناول ادنى ما يقع عليه الاسم كقولك ان شربت الماء وتزوجت النساء فاذا فعل ادنى
ما يسمى به فقد قضى عهدة اللفظ * وايضاً فقد علمنا مع ورود اللفظ ان المراد البعض لتعذر
استيعاب الكل فصار كقوله افعلوا بعض الخير فيحتاج الى بيان فى لزوم الامر * واحتج
من اوجبها بأنا لم نجد شيأ يتطوع به الا وله اصل فى الفرض فلو كانت العمرة تطوعاً لكان لها
اصل فى الفرض فيقال له العمرة انما هى الطواف والسعى ولذلك اصل فى الفرض * فان قيل
لا يوجد طواف وسعى مفرداً فرضا غير العمرة وانما يوجد ذلك فى الفرض تابعا * قيل له
قد يتطوع بالطواف بالبيت وان لم يكن له اصل فى الفرض مفرداً فكذلك العمرة يتطوع بها اذ كانت
طوافا وسعيا وان لم يكن لها اصل فى الفرض * واحتج الشافعى بانه لما جاز الجمع بينها وبين
الحج دل على انها فرض لانها لو كانت تطوعاً ماجاز ان يعمل مع عمل الحج كما لا يجمع
بين صلاتين احداهما فرض والاخرى تطوع ويجمع بين عمل اربع ركعات فرض * قال
ابوبكر وهذه قضية فاسدة يبطل عليه القول بوجوب العمرة لانه يقال له لما جاز الجمع
بينهما ولم يجز بين صلاتى فرض دل على انها ليست بفرض واما قوله ويجمع بين عمل
اربع ركعات فان الاربع كلها صلاة واحدة كالحج الواحد المشتمل على سائر اركانه

وكالطواف الواحد المشتمل على سبعة اشواط وهو مع ذلك منتقض على اصله لانه لواعتمر ثم حج حجة الفريضة وقرن معهما عمرة كانت العمرة تطوعاً والحج فرضاً فقد صح الجمع بين الفرض والنفل فى الحج والعمرة فانتقض بذلك استدلال من استدل بجواز جمعها الى الحج على وجوبها * واحتج الشافعى ايضاً بانه لما جعل لها ميقات كميقات الحج دل على انها فرض فيقال له اذا اعتمر عمرة الفريضة ورجع الى اهله ثم اراد ان يرجع للعمرة كان لهـا ميقات كميقات الحج وهى تطوع فشرط الميقات ليس بدلالة على الوجوب وكذلك الحج التطوع له ميقات كميقـات الواجب * واحتج ايضـاً بوجوب الدم على القـارن ولم يبين منه وجه الدلالة على الوجوب ولكن ادعى دعوى عارية من البرهان ومع ذلك فانه منتقض لانه لو قرن حجة فريضة مع عمرة تطوع لكان عليـه دم فكذلك لوجمع بينهمـا وهما نافلتـان لوجب الدم * قوله تعـالى ﴿ فان احصرتم فما استيسر من الهدى ﴾ قال الكسائى وابوعبيدة واكثر اهل اللغة الاحصـار المنع بالمرض او ذهاب النفقـة والحصر حصر العدو ويقـال احصره المرض وحصره العـدو وحكى عن الفراء انه اجاز كل واحد منهما مكان الآخر وانكره ابوالعباس المبرد والزجاج وقالا هما مختلفـان فى المعنى ولا يقال فى المرض حصره ولا فى العدو احصره قالا وانما هذا كقولهم حبسه اذا جعله فى الحبس واحبسه اى عرضه للحبس وقتله اوقع به القتـل واقتله اى عرضه للقتل وقبره دفنه فى القبر واقبره عرضـه للدفن فى القـبر وكذلك حصره حبسه واوقع به الحصر واحصره عرضه للحصر * وروى ابن ابى نجيح عن عطاء عن ابن عبـاس قال لاحصر الاحصر عدو فاما من حبسه الله بكسر او مرض فليس بحصر فاخبر ابن عبـاس ان الحصر يختص بالعدو وان المرض لايسمى حصراً وهذا موافق لقول من ذكرنا قولهم من اهل اللغة فى معنى الاسم ومن الناس من يظن ان هـذا يدل من قوله على ان المريض لايجوز له ان يحل ولا يكون محصراً وليس فى ذلك دلالة على ماظن لانه انما اخبر عن معنى الاسم ولم يخـبر عن معنى الحكم فأعلم ان اسم الاحصـار يختص بالمرض والحصر يختص بالعدو * وقد اختلف السلف فى حكم المحصر على ثلاثة انحاء روى عن ابن مسعود وابن عبـاس العدو والمرض سواء يبعث بدم ويحل به اذا نحر فى الحرم وهو قول ابى حنيفة وابى يوسـف ومحمد وزفر والثورى والثـانى قول ابن عمر ان المريض لايحل ولا يكون محصراً الا بالعـدو وهو قول مالك والليث والشـافعى والثالث قول ابن الزبير وعروة ابن الزبير ان المرض والعدو سواء لايحل الا بالطواف ولا نعلم لهما موافقا من فقهاء الامصـار * قال ابوبكر ولما ثبت بما قدمته من قول اهل اللغة ان اسم الاحصـار يختص بالمرض وقال الله (فان احصرتم فما استـيسر من الهدى) وجب ان يكون اللفظ مسـتعملاً فيما هو حقيقة فيه وهو المرض ويكون العـدو داخلا فيه بالمعنى * فان قيل فقـد حكى عن الفراء انه اجاز فيهمـا لفظ الاحصـار * قيل له لوصح ذلك كانت دلالة الآية قائمة فى اثباته فى المرض لانه لم يدفع وقوع الاسم على المرض وانمـا اجازه فى العـدو فلو وقع

الاسم على الامرين لكان عموماً فيهما موجباً للحكم في المريض والمحصور بالعدو جميعاً * فان قيل لم تختلف الرواة ان هذه الآية نزلت فى شأن الحديبية وكان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه ممنوعين بالعدو فامرهم الله بهذه الآية بالاحلال من الاحرام فدل على ان المراد بالآية هو العدو * قيل له لما كان سبب نزول الآية هو العدو ثم عدل عن ذكر الحصر وهو يختص بالعدو الى الاحصار الذى يختص بالمرض دل ذلك على انه اراد افادة الحكم فى المرض ليستعمل اللفظ على ظاهره ولما امر النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه بالاحلال وحل هو دل على انه اراد حصر العدو من طريق المعنى لا من جهة اللفظ فكان نزول الآية مفيدا للحكم فى الامرين ولو كان مراد الله تعالى تخصيص العدو بذلك دون المرض لذكر لفظا يختص به دون غيره ومع ذلك لو كان اسماً للمعنيين لم يكن نزوله على سبب موجباً للاقتصار بحكمه عليه بل كان الواجب اعتبار عموم اللفظ دون السبب * ويدل عليه من جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيي عن حجاج الصواف قال حدثنى يحيي بن ابى كثير عن عكرمة قال سمعت الحجاج بن عمرو الانصارى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كسر اوعرج فقد حل وعليه الحج من قابل قال عكرمة فسألت ابن عباس واباهريرة فقالا صدق ومعنى قوله فقد حل فقد جاز له ان يحل كما يقال حلت المرأة للزوج يعنى جاز لها ان تتزوج * فان قيل روى حماد وابن زيد عن ايوب عن عكرمة انه قال فى المحصر يبعث بالهدى فاذا بلغ الهدى محله حل وعليه الحج من قابل وقال رضى الله سبحانه بالقصاص من عباده ويأخذ منهم العدوان عليه حج مكان حج واحرام مكان احرام * فزعم هذا القائل انه لو كان عند عكرمة هذا الحديث لما كان قال يبعث بالهدى ولقال يحل كما روى فى الخبر وهذا القائل انما غلط حين ظن ان المعنى فى قوله حل وقوع الاحلال بنفس الاحصار وليس هو كما ظن وانما معناه انه جاز له ان يحل كما ذكرنا مثله فيما يطلقه الناس من قولهم حلت المرأة للازواج يريدون به قد جاز لها ان تحل بالتزويج * ويدل عليه من جهة النظر ان المحصر بالعدو لما جاز له الاحلال لتعذر وصوله الى البيت وكان ذلك موجوداً فى المرض وجب ان يكون بمنزلته وفى حكمه ألا ترى انه متى لم يتعذر وصوله الى البيت بمنع العدو لم يجز له ان يحل فدل ذلك على ان المعنى فيه تعذر وصوله الى البيت * ويدل على ذلك موافقة مخالفينا ايانا على ان المرأة اذا منعها زوجها من حجة التطوع بعد الاحرام جاز لها الاحلال وكانت بمنزلة المحصر مع عدم العدو وكذلك من حبس فى دين اوغيره فتعذر عليه الوصول الى البيت كان فى حكم المحصر فكذلك المريض * ويدل عليه ان سائر الفروض لا يختلف حكمها فى كون المنع منها بالعدو اوالمرض ألا ترى ان الخائف جائز له فعل الصلاة بالايماء اوقاعداً اذا تعذر عليه فعلها قائماً كما يجوز ذلك للمريض فكذلك المضى فى الاحرام واجب ان لا يختلف حكمه عند تعذر الوصول الى البيت لمرض كان ذلك اولخوف عدو وكذلك هذا فى استقبال القبلة اذا كان خائفا اومريضاً وكذلك من عدم الماء اوكان

مريضاً ومن لايجد مايحتمل به للجهاد ومن كان مريضاً لم يختلف حكم الاعذار فى سقوط الفرض كذلك ينبغى ان لا يختلف حكمها فى باب سقوط فرض المضى على الاحرام وجواز الاحلال منه والمعنى فى الجميع تعذر الفعل * فان قيل لما قال تعالى (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) ثم عقب ذلك بقوله (فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه ففدية من صيام اوصدقة) دل ذلك من وجهين على ان المريض غير مراد بذكر الاحصار لانه لوكان كذلك لما استأنف له ذكرا مع كونه فى اول الخطاب والوجه الآخر انه لوكان مراداً به لكان يحل بذلك الدم ولم يكن يحتاج الى فدية * قيل له لما قال الله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) منعه الاحلال مع وجود الاحصار الى وقت بلوغ الهدى محله وهو ذبحه فى الحرم فابان عن حكم المريض قبل بلوغ الهدى محله واباح له حلق الرأس مع ايجاب الفدية ووجه آخر وهو انه ليس كل مرض يمنع الوصول الى البيت ألا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لكعب بن عجرة اتؤذيك هوام رأسك قال نعم فانزل الله الآية ولم تكن هوام رأسه مانعته من الوصول الى البيت فرخص الله له فى الحلق وامره بالفدية وكذلك المرض المذكور فى الآية جائز ان يكون المرض الذى ليس معه احصار والله سبحانه انما جعل المرض احصاراً اذا منع الوصول الى البيت فليس فى ذكره حكم المريض بما وصف ما يمنع كون المرض احصارا * و وجه آخر وهو قوله (فمن كان منكم مريضاً) يجوز ان يكون عائداً الى اول الخطاب كماعاد اليه حكم الاحصار وهو قوله (واتموا الحج والعمرة لله) ثم عطف عليه قوله (فان احصرتم) فبين حكمهم اذا احصروا ثم عقبه بقوله (فمن كان منكم مريضاً) يعنى ايها المحرمون بالحج والعمرة فبين حكمهم اذا مرضوا قبل الاحصار كما بين حكمهم عند الاحصار فليس اذا فى قوله (فمن كان منكم مريضاً) دلالة على ان المرض لايكون احصاراً * فان قيل لما قال فى سياق الآية (فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج) دل على ان مراده العدو المخوف لأن الأمن يقتضى الخوف * قيل له ماالذى يمنع ان يكون المراد الأمن من ضرر المرض المخوف ولم جعلته مخصوصاً بالعدو دون المرض والامن والخوف موجودان فيهما وقد روى عن عروة بن الزبير فى قوله (فاذا امنتم) يعنى اذا امنت من كسرك ووجعك فمليك ان تأتى البيت * فان قيل الفرق بين العدو والمرض ان المحصر بعدو ان لم يمكنه ان يتقدم امكنه الرجوع والمريض لايختلف حاله فى التقدم والرجوع * قيل له فهذا احرى ان يكون محصراً لتعذر الامرين عليه فهو اعذر ممن يمكنه الرجوع وان تعذر عليه المضى للخوف ويقال ايضاً ماتقول فى المحصر بالعدو اذا كان محيطاً به ولم يمكنه الرجوع ولاالتقدم أليس جائزاً له الاحلال بلاخلاف بين الفقهاء فقد انتقضت علتك فى الفرق بينهما ومع ذلك فقد قال الشافعى فى المحرمة اذا منعها زوجها والمحبوس انهما محصران وجائز لهما الاحلال وحال التقدم والرجوع لهما سواء لانهما ممنوعان من الامرين * وزعم الشافعى ان الفرق بين المريض والخائف ان الله تعالى قداباح للخائف فى القتال ان يتحيز الى فئة فينتقل بذلك

من الخوف الى الامن فيقال له وكذلك قد اباح للمريض ترك القتال رأساً بقوله (ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج) فكانت رخصة المريض اوسع من رخصة الخائف لان الخائف غير معذور فى ترك حضور القتال والمريض معذور فيه وانما عذر الخائف ان يتحيز الى فئة ولم يعذر فى ترك القتال رأساً فالمريض اولى بالعذر فى الاحلال من احرامه * قال الشافعى فلما قال الله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله) ثم قال فى شأن المحصر الخائف ما قال وجب ان لا يزول فرض تمام الحج والعمرة الا عن الخائف فيقال له الذى قال (واتموا الحج والعمرة لله) هو الذى قال (فان احصرتم) وهو عموم فى الخائف وغيره فلا يخرج شئ منه الا بدلالة فما الدلالة على تخصيصه بالخائف دون غيره وقد نقضت ذلك باطلاقك للمرأة الاحلال اذا منعها زوجها وليست بخائفة وكذلك المحبوس لا يخاف القتل * وقال المزنى جعل الاحلال رخصة للخائف من العدو ولا يشبه به غيره كما جعل المسح على الخفين خاصاً لا يشبه به القفازين فيقال له ان كان المعنى فيه انه رخصة فينبغى ان لا يقاس على شئ من الرخص فاذا رخص النبى صلى الله عليه وسلم الاستنجاء بالاحجار وجب ان لا يشبه به غيره فى جواز الاستنجاء بالخرق والخشب ولما كان حلق الرأس من اذى رخصة وجب ان لا يشبه به الاذى فى البدن فى اباحة الحلق والفدية ويلزمه ان لا يشبه بالخائف المحبوس والمرأة اذا منعها زوجها وجميع ما ذكرنا ينقض اعتلاله

فصل

قال ابوبكر رضى الله عنه والاحصار من الحج والعمرة سواء وحكى عن محمد بن سيرين ان الاحصار يكون من الحج دون العمرة وذهب الى ان العمرة غير موقتة وانه لا يخشى الفوات وقد تواترت الاخبار بان النبى صلى الله عليه وسلم كان محرماً بالعمرة عام الحديبية وانه احل من عمرته بغير طواف ثم قضاها فى العام القابل فى ذى القعدة وسميت عمرة القضاء وقال الله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله) ثم قال (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) وذلك حكم عائد اليهما جميعاً وغير جائز الاقتصار على احدهما دون الآخر لما فيه من تخصيص حكم اللفظ بغير دلالة * وقوله تعالى ﴿فما استيسر من الهدى﴾ قال ابوبكر قد اختلف السلف فى ذلك فروى عن عائشة وابن عمر انهما قالا لا يكون الهدى الا من الابل والبقر وقال ابن عباس شاة واختلف فقهاء الامصار فيه فقال ابوحنيفة وابويوسف ومحمد وزفر ومالك والشافعى الهدى من الاصناف الثلاثة الابل والبقر والغنم وهو قول ابن شبرمة قال ابن شبرمة والبدن من الابل خاصة وقال اصحابنا والشافعى من الابل والبقر واختلفوا فى السن فقال اصحابنا والشافعى لا يجزى فى الهدى من الابل والبقر والغنم الا الثنى فصاعدا الا الجذع من الضأن فانه يجزى وقال مالك لا يجزى من الهدى الا الثنى فصاعداً وقال الاوزاعى يهدى الذكور من الابل ويجوز الجذع من الابل والبقر ويجزى كل واحد منهما عن سبعة *: قال ابوبكر الهدى اسم لما يهدى الى البيت على وجه التقرب به الى الله تعالى وجائز

ان يسمى به ما يقصد به الصدقة وان لم يهد الى البيت قال النبي صلى الله عليه وسلم المبكر الى الجمعة كالمهدى بدنة ثم الذى يليه كالمهدى بقرة ثم الذى يليه كالمهدى شاة ثم الذى يليه كالمهدى دجاجة ثم الذى يليه كالمهدى بيضة فسمى الدجاجة والبيضة هدياً وان لم يرد به اهداءه الى البيت وانما اراد به الصدقة واخراجها مخرج القربة ولذلك قال اصحابنا فيمن قال لله على ان اهدى ثوبى هذا اودارى هذه ان عليه ان يتصدق به واتفق الفقهاء على ان ما عدا هذه الاصناف الثلاثة من الابل والبقر والغنم ليس من الهدى المراد بقوله (فما استيسر من الهدى) واختلفوا فيما اريد به منها على ما ذكرنا وظاهر الآية يقتضى دخول الشاة فيه لوقوع الاسم عليها ولم يختلفوا فى معنى قوله (هدياً بالغ الكعبة) ان الشاة منه وانه يكون هدياً فى جزاء الصيد وروى ابراهيم عن الاسود عن عائشة ان النبى صلى الله عليه وسلم اهدى غنما مرة وروى الاعمش عن ابى سفيان عن جابر قال كان فيما اهدى رسول الله صلى الله عليه وسلم غنم مقلدة * فان قيل الرواية عن عائشة فى هدى الغنم لا يصح لان القاسم قد روى عنها انها كانت لا ترى الغنم مما يستيسر من الهدى * قيل له انما معناه انه لا يصير محرماً بها وان هدى الابل والبقر يوجب الاحرام اذا اراده وقلدها واما اعتبار الثنى فلما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى قصة ابى بردة بن نيار حين ضحى قبل الصلاة فامر النبى صلى الله عليه وسلم باعادتها فقال عندى جذعة من المعز خير من شاتى لحم فقال تجزى عنك ولا تجزى عن احد بعدك فمنع الجذع فى الاضحية والهدى مثلها لان احدا لم يفرق بينهما وانما اجازوا الجذع من الضأن لما روى عن النبى عليه السلام انه امر بان يضحى بالجذع من الضأن اذا فرض له ستة اشهر وقد بينا ذلك فى شرح المختصر * وقد اختلفوا فى جواز الشركة فى دم الهدايا الواجبة فقال اصحابنا والشافعى تجوز البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة وقال مالك يجوز ذلك فى التطوع ولا يجزى فى الواجب وروى جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه جعل يوم الحديبية البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة وتلك كانت واجبة لانها كانت عن احصار ولما اتفقوا على جوازها عن سبعة فى التطوع كان الواجب مثله لانهما لا يختلفان فى الجواز فى سائر الوجوه ويدل عليه قوله (فما استيسر من الهدى) ظاهره يقتضى التبعيض فوجب ان يجزى بعض الهدى بحق الظاهر والله اعلم

باب المحصر اين يذبح الهدى

قال الله تعالى ﴿ ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ﴾ واختلف السلف فى المحل ماهو فقال عبدالله بن مسعود وابن عباس وعطاء وطاوس ومجاهد والحسن وابن سيرين هو الحرم وهو قول اصحابنا والثورى وقال مالك والشافعى محله الموضع الذى احصر فيه فيذبحه ويحل والدليل على صحة القول الاول ان المحل اسم لشيئين يحتمل ان يراد به الوقت ويحتمل ان يراد به المكان ألا ترى ان محل الدين هو وقته الذى تجب المطالبة به وقال النبى صلى الله عليه وسلم لضباعة بنت الزبير اشترطى فى الحج وقولى محلى حيث حبستنى فجعل

المحل فى هذا الموضع اسماً للمكان فلما كان محتملا للامرين ولم يكن هدى الاحصار فى العمرة موقتا عند الجميع وهو لا محالة مراد بالآية وجب ان يكون مراده المكان فاقتضى ذلك ان لا يحل حتى يبلغ مكاناً غير مكان الاحصار لانه لو كان موضع الاحصار محلا للهدى لكان بالغا محله بوقوع الاحصار ولأدى ذلك الى بطلان الغاية المذكورة فى الآية فدل ذلك على ان المراد بالمحل هو الحرم لان كل من لا يجعل موضع الاحصار محلا للهدى فانما يجعل المحل الحرم ومن جعل محل الهدى موضع الاحصار ابطل فائدة الآية واسقط معناها * ومن جهة اخرى وهو ان قوله (واحلت لكم الانعام الا مايتلى عليكم) الى قوله (لكم فيها منافع الى اجل مسمى ثم محلها الى البيت العتيق) ودلالته على صحة قولنا فى المحل من وجهين احدهما عمومه فى سائر الهدايا والآخر مافيه من بيان معنى المحل الذى اجمل ذكره فى قوله (حتى يبلغ الهدى محله) فاذا كان الله قد جعل المحل البيت العتيق فغير جائز لاحد ان يجعل المحل غيره * ويدل عليه قوله فى جزاء الصيد (هدياً بالغ الكعبة) فجعل بلوغ الكعبة من صفات الهدى فلا يجوز شئ منه دون وجوده فيه كما انه لما قال فى الظهار وفى القتل (فصيام شهرين متتابعين) فقيدهما بفعل التتابع لم يجز فعلهما الا على هذا الوجه وكذلك قوله (فتحرير رقبة مؤمنة) لا يجوز الا على الصفة المشروطة وكذلك قال اصحابنا فى سائر الهدايا التى تذبح انها لا تجوز الا فى الحرم * ويدل عليه ايضاً قوله فى سياق الخطاب بعد ذكر الاحصار (فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك) فاوجب على المحصر دماً ونهاه عن الحلق حتى يذبح هديه فلو كان ذبحه فى الحل جائزا لذبح صاحب الاذى هديه عن الاحصار وحل به واستغنى عن فدية الاذى فدل ذلك على ان الحل ليس بمحل الهدى * فان قيل هذا فيمن لا يجد هدى الاحصار * قيل له لا يجوز ان يكون ذلك خطاباً فيمن لا يجد الدم لانه خيره بين الصيام والصدقة والنسك ولا يكون مخيراً بين الاشياء الثلاثة الا وهو واجد لها لانه لا يجوز التخيير بين مايجد وبين مالا يجد فثبت بذلك ان محل الهدى هو الحرم دون محل الاحصار * ومن جهة النظر لما اتفقوا فى جزاء الصيد ان محله الحرم وانه لا يجزى فى غيره وجب ان يكون كذلك حكم كل دم تعلق وجوبه بالاحرام والمعنى الجامع بينهما تعلق وجوبهما بالاحرام * فان قيل قال الله تعالى (هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفاً ان يبلغ محله) وذلك فى شأن الحديبية وفيه دلالة على ان النبى عليه السلام واصحابه نحروا هديهم فى غير الحرم لولا ذلك لكان بالغا محله * قيل له هذا من ادل شئ على ان محله الحرم لانه لو كان موضع الاحصار هو الحل محلا للهدى لما قال (والهدى معكوفاً ان يبلغ محله) فلما اخبر عن منعهم الهدى عن بلوغ محله دل ذلك على ان الحل ليس بمحل له وهذا يصلح ان يكون ابتداء دليل فى المسئلة * فان قيل فان لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه ذبحوا الهدى فى الحل فما معنى قوله (والهدى معكوفاً ان يبلغ محله) * قيل له

لما حصل ادنى منع جاز ان يقال انهم منعوا وليس يقتضى ذلك ان يكون ابداً ممنوعاً ألا ترى ان رجلا لو منع رجلا حقه جاز ان يقال منعه حقه كما يقال حبسه ولا يقتضى ذلك ان يكون ابداً محبوساً فلما كان المشركون منعوا الهدى بدياً من الوصول الى الحرم جاز اطلاق الاسم عليهم بانهم منعوا الهدى عن بلوغ محله وان اطلقوا بعد ذلك ألا ترى انه قد وصف المشركين بصد المسلمين عن المسجد الحرام وان كانوا قد اطلقوا لهم بعد ذلك الوصول اليه فى العام القابل وقال الله عز وجل (قالوا ياابانا منع منا الكيل) وانما منعوه فى وقت واطلقوه فى وقت آخر فكذلك منعوا الهدى بديا ثم لما وقع الصلح بين النبى صلى الله عليه وسلم وبينهم اطلقوه حتى ذبحه فى الحرم وقيل ان النبى صلى الله عليه وسلم ساق البدن ليذبحها بعد الطواف بالبيت فلما منعوه من ذلك قال الله تعالى (والهدى معكوفاً ان يبلغ محله) لقصوره عن الوقت المقصود فيه ذبحه ويحتمل ان يريد به المحل المستحب فيه الذبح وهو عند المروة او بمنى فلما منع ذلك اطلق مافيه ما وصفت * وقد ذكر المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم ان الحديبية بعضها فى الحل وبعضها فى الحرم وان مضرب النبى عليه السلام كان فى الحل ومصلاه كان فى الحرم فاذا امكنه ان يصلى فى الحرم فلا محالة قد كان الذبح ممكنا فيه وقد روى ان ناجية بن جندب الاسلمى قال للنبى صلى الله عليه وسلم ابعث معى الهدى حتى آخذ به فى الشعاب والاودية فاذبحها بمكة ففعل وجائز ان يكون بعث معه بعضه ونحر هو بعضه فى الحرم والله اعلم

باب وقت ذبح هدى الاحصار

قال الله تعالى (فما استيسر من الهدى) ولم يختلف اهل العلم ممن أباح الاحلال بالهدى ان ذبح هدى العمرة غير موقت وانه له ان يذبحه متى شاء ويحل وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه محصرين بالحديبية وكانوا محرمين بالعمرة فحلوا منها بعد الذبح وكان ذلك فى ذى القعدة واختلفوا فى هدى الاحصار فى الحج فقال ابو حنيفة ومالك والشافعى له ان يذبحه متى شاء ويحل قبل يوم النحر وقال ابو يوسف والثورى ومحمد لايذبح قبل يوم النحر وظاهر قوله (فما استيسر من الهدى) يقتضى جوازه غير موقت وفى اثبات التوقيت تخصيص اللفظ وذلك غير جائز الا بدليل * فان قيل لما قال تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) والمحل اسم يقع على التوقيت وجب ان يكون موقتا * قيل له قد بينا ان المحل اسم للموضع وان كان قد يقع على الوقت فقد اتفق الجميع على ان المكان مراد بذكر المحل فاذا بلغ الحرم وذبح جاز بظاهر الآية وحينئذ يصير شرط الوقت زيادة فيه لان اكثر احواله ان يكون الاسم لما تناولهما جميعا فواجب ان يجزى بايهما وجد لانه جعل بلوغ المحل غاية الاحرام وقد وجد بذبحه فى الحرم ولما قال تعالى (والهدى معكوفاً ان يبلغ محله) وكان هذا المحل هو الحرم ثم قال فى هذه القصة بعينها (حتى يبلغ الهدى

محله) وجب ان يكون هو المحل المذكور فى الآية الاخرى وهو الحرم * ومما يدل على انه غير موقت ان قوله عز وجل (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) عائد الى الحج والعمرة المبدوء بذكرهما فى قوله (واتموا الحج والعمرة لله) والهدى المذكور للحج هو المذكور للعمرة واتفق الجميع على انه لم يرد به التوقيت للعمرة فكذلك الحج اذ قد اريد باللفظ الاطلاق * ويدل عليه ايضاً قوله تعالى (حتى يبلغ الهدى محله) والمراد بمحله للعمرة هو الحرم دون الوقت فصار كالمنطوق به فيه فاقتضى ذلك جواز ذبحه فى الحرم اى وقت شاء فى العمرة فكذلك هو للحج وايضاً لما كان الاطلاق قد تناول العمرة لم يجز ان يكون مقيداً للحج لانه دخل فيهما على وجه واحد بلفظ واحد فغير جائز ان يراد فى بعض ما انتظمه اللفظ الوقت وفى بعضه المكان كما لا يجوز ان يريد بقوله (السارق والسارقة) فى بعضهم سارق العشرة وفى بعضهم سارق ربع دينار * ويدل على ذلك من جهة السنة حديث الحجاج بن عمرو الانصارى عن النبى صلى الله عليه وسلم من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل ومعناه فقد جاز له ان يحل اذ لا خلاف انه لا يحل بالكسر والعرج * ويدل عليه حديث ضباعة بنت الزبير ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لها اشترطى وقولى ان محلى حيث حبستنى ومعنى ذلك اعلامها ان ذلك محلها بدلالة الاصول ان موجب الاحرام لا ينتفى بالشرط ثم لم يوقت المحل * ويحتج له من جهة النظر باتفاق الجميع على ان العمرة التى تحلل بها عند الفوات لا وقت لها اذا وجبت كذلك هذا الدم لما وجب عند الاحصار وجب ان يكون غير موقت لانه يقع به احلال على وجه الفسخ كعمرة الفوات * قوله تعالى ﴿ ولا تحلقوا رؤسكم ﴾ هو نهى عن حلق الرأس فى الاحرام للحاج والمعتمر جميعاً لانه معطوف على قوله (واتموا الحج والعمرة لله) وقد اقتضى حظر حلق بعضنا رأس بعض وحلق كل واحد رأس نفسه لاحتمال اللفظ للامرين كقوله تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) اقتضى النهى عن قتل كل واحد منا لنفسه ولغيره فيدل ذلك على ان المحرم محظور عليه حلق رأس غيره ومتى فعله لزمه الجزاء ويدل على ان الذبح مقدم على الحلق فى القران والتمتع لانه عموم فى كل من عليه حلق وهدى فى وقت واحد فيحتج فيمن حلق قبل ان يذبح ان عليه دماً لمواقعته المحظور فى تقديم الحلق على الهدى * وقد اختلفوا فى المحصر هل عليه حلق ام لا فقال ابو حنيفة ومحمد لا حلق عليه وقال ابو يوسف فى احدى الروايتين يحلق فان لم يحلق فلا شئ عليه وروى عنه انه لا بد من الحلق ولم يختلفوا فى المرأة تحرم تطوعاً بغير اذن زوجها والعبد يحرم بغير اذن مولاه ان للزوج والمولى ان يحللاهما بغير حلق ولا تقصير وذلك بان يفعل بهما ادنى ما يحظره الاحرام من طيب او لبس وهذا يدل على ان الحلق غير واجب على المحصر لان هذين بمنزلة المحصر وقد جاز لمن يملك احلالهما ان يحللهما بغير حلق ولو كان الحلق واجباً وهو ممكن لكان عليه ان يحلل بعد بالحلق والمرأة بالتقصير وايضاً فالحلق انما ثبت نسكا مرتبا على قضاء المناسك ولم يثبت

على غير هذا الوجه فغير جائز اثباته نسكا الا عند قيام الدلالة اذ قد ثبت ان الحلق في الاصل ليس بنسك ويقاس بهذه العلة على العبد والمرأة ان المولى والزوج لما جاز لهما احلال العبد والمرأة بغير حلق ولا تقصير اذا لم يفعلا سائر المناسك التي رتب عليها الحلق وجب ان يجوز لسائر المحصرين الاحلال بغير حلق لهذه العلة * ويدل على ذلك ايضاً قول النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة حين امرها برفض العمرة قبل استيعاب افعالها انقضى رأسك وامتشطي ودعي العمرة واغتسلي واهلي بالحج فلم يأمرها بالحلق ولا بالتقصير حين لم تستوعب افعال العمرة فدل ذلك على ان من جاز له الاحلال من احرامه قبل قضاء المناسك فليس عليه الاحلال بالحلق * وفيه دليل على ان الحلق مرتب على قضاء المناسك كترتيب سائر افعال المناسك بعضها على بعض وقد احتج محمد لذلك بانه لما سقط عنه سائر المناسك سقط الحلق ويحتمل ذلك من قوله وجهين احدهما ان يكون مراده المعنى الذي ذكرنا ان الحلق مرتب على قضاء المناسك فلما سقط عنه سائر المناسك سقط الحلق ويحتمل انه لما كان الحلق اذا وجب في الاحرام كان نسكا وقد سقط عن المحصر سائر المناسك وجب ان يسقط عنه الحلق * فان قيل انما سقط عنه سائر المناسك لتعذر فعلها والحلق غير متعذر فعليه فعله * قيل له هذا غلط لان المحصر لو امكنه الوقوف بالمزدلفة ورمي الجمار ولم يمكنه الوصول الى البيت ولا الوقوف بعرفة لا يلزمه الوقوف بالمزدلفة ولا رمي الجمار مع امكانهما لانهما مرتبان على مناسك تتقدمهما كذلك لما كان الحلق مرتبا على افعال اخر لم يكن فعله قبلهما نسكا فقد سقط بما ذكرنا اعتراض السائل لوجودنا مناسك يمكنه فعلها ولم تلزمه مع ذلك عند كونه محصراً * فان احتج محتج لابي يوسف بقوله (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فجعل بلوغه محله غاية لزوال الحظر وواجب ان يكون حكم الغاية بضد ما قبلها فيكون تقديره ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فاذا بلغ فاحلقوا وذلك يقتضي وجوب الحلق * قيل له هذا غلط لان الاباحة هي ضد الحظر كما ان الايجاب ضده فليست في صرفه الى احد الضدين وهو الايجاب بأولى من الآخر وهو الاباحة وايضاً فان ارتفاع الحظر غير موجب لفعل ضده على جهة الايجاب وانما الذي يقتضيه زوال الحظر بقاء الشيء على ما كان عليه قبله فيكون بمنزلته قبل الاحرام فان شاء حلق وان شاء ترك ألا ترى ان زوال حظر البيع بفعل الجمعة وزوال حظر الصيد بالاحلال لم يقتض ايجاب البيع ولا الاصطياد وانما اقتضى اباحتهما * ويحتج لابي يوسف بقول النبي صلى الله عليه وسلم رحم الله المحلقين ثلاثاً ودعا للمقصرين مرة وذلك في عمرة الحديبية عند الاحصار فدل ذلك على انه نسك واذا كان نسكا وجب فعله كما يجب عند قضاء المناسك لغير المحصر والجواب ان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اشتد عليهم الحلق والاحلال قبل الطواف بالبيت فلما امرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالاحلال توقفوا رجاء ان يمكنهم الوصول واعاد عليهم القول ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم بدأ فنحر هديه وحلق رأسه فلما رأوه كذلك حلق بعض وقصر بعض فدعا للمحلقين لمبالغتهم

فى متابعة النبى صلى الله عليه وسلم ومسارعتهم الى امره ولما قيل له يارسول الله دعوت للمحلقين ثلاثا وللمقصرين مرة فقال انهم لم يشكوا ومعنى ذلك انهم لم يشكوا ان الحلق افضل من التقصير فاستحقوا من الثواب بعلمهم لذلك مالم يستحقه الآخرون * فان قيل فكيفما جرى الامر فقد امرهم النبى صلى الله عليه وسلم بالحلق وامره على الوجوب ودعاؤه للفريقين من المحلقين والمقصرين دليل على انه نسك وماذكرته من ان القوم كرهوا الحلق قبل الوصول الى البيت وان النبى صلى الله عليه وسلم امرهم به ليس بناف وجه الدلالة منه على كونه نسكا * فانه يقال قد روى المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم قصة الحديبية قالا فيه فقال لهم النبى صلى الله عليه وسلم احلوا وانحروا وذكر فى بعض الاخبار الحلق فنستعمل اللفظين فنقول ما حل به من شئ فهو حلال لقوله صلى الله عليه وسلم احلوا وقوله احلقوا المقصد به الاحلال لا تعيينه بالحلق دون غيره وانما استحقوا الثواب لاحلالهم وائتمارهم لامر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان الحلق افضل من التقصير لجدهم واجتهادهم فى متابعة امره صلى الله عليه وسلم والله اعلم بالصواب

باب ما يجب على المحصر بعد احلاله من الحج بالهدى

قال الله تعالى بعد ماذكر فى شأن المحصر ﴿ فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى ﴾ واختلف السلف وفقهاء الامصار فى المحصر بالحج اذا حل بالهدى فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس ومجاهد عن عبد الله بن مسعود قالا عليه عمرة وحجة فان جمع بينهما فى اشهر الحج فعليه دم وهو متمتع وان لم يجمعهما فى اشهر الحج فلا دم عليه وكذلك قال علقمة والحسن وابراهيم وسالم والقاسم ومحمد بن سيرين وهو قول اصحابنا وروى ايوب عن عكرمة عن ابن عباس قال امر الله بالقصاص اويأخذ منكم العدوان حجة بحجة وعمرة بعمرة وروى عن الشعبى قال عليه حجة وانما يوجب ابو حنيفة عليه حجة وعمرة اذا احل بالدم ثم لم يحج من عامه ذلك فلو انه احل من احرامه قبل يوم النحر ثم زال الاحصار فاحرم بالحج وحج من عامه لم يكن عليه عمرة وذلك لان هذه العمرة انما هى التى تلزم بالفوات لان من فاته الحج فعليه ان يتحلل بعمل عمرة فلما حصل حجه فائتا كان عليه عمرة للفوات والدم الذى عليه فى الاحصار انما هو للاحلال ولا يقوم مقام العمرة التى تلزم بالفوات وذلك لانه ليس فى الاصول عمرة يقوم مقامها دم ألا ترى ان من نذر عمرة لم ينب عنها دم لا فى حال العذر ولا فى حال الامكان وكذلك من يجعل العمرة فريضة لا يجعل الدم نائبا عنها بحال فلما كان الفوات قد الزمه عمل عمرة لم يجز ان ينوب عنها دم فثبت بذلك ان الدم انما هو للاحلال فحسب * ويدل على ذلك ان العمرة التى تلزم بالفوات غير جائز فعلها قبل الفوات لعدم وقتها وسببها ودم الاحصار يجوز ذبحه والاحلال به قبل الفوات باتفاق منا ومن مخالفينا فدل ذلك على ان الدم هو للاحلال لا على انه قائم مقام العمرة ولا يسوغ لمالك والشافعى ان يجعلا دم الاحصار

قائما مقام العمرة الواجبة بالفوات لانهما يقولان الذى يفوته الحج عليه مع عمرة الفوات هدى فهدى الاحصار عندهما هوالذى يلزم بالفوات فلا يقوم مقام العمرة كما لا يقوم مقامه بعدالفوات * فان قيل فانت تجيز صوم ثلاثة ايام المتعة بعد احرام العمرة قبل يوم النحر وهو بدل من الهدى والهدى نفسه لايجوز ذبحه قبل يوم النحر * قيل له انما جاز ذلك لوجود سبب المتعة وهو العمرة فجاز تقديم بعض الصوم على وقت ذبح الهدى ولم يوجد للمحصر سبب للزوم العمرة لان سببه انما هو طلوع الفجر يوم النحر قبل الوقوف بعرفة فلذلك لم يقم الدم مقام العمرة التى تلزم بالفوات ويدل على ان الدم غير قائم مقام العمرة التى تلزم بالفوات انه يلزم المعتمر وهو لا يخشى الفوات لانها غير موقتة فدل ذلك على ان هذا الدم لايتعلق بالفوات وانه موضوع لتعجيل الاحلال بدلالة انه لم يختلف فيه حكم مايخشى فوته وحكم مالا يخشى فوته فى لزوم الدم * فان قيل فى حديث الحجاج بن عمرو الانصارى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل ولم يذكر فيه عمرة ولو كانت واجبة معه لذكرها كما ذكر وجوب قضاء الحج * قيل له ولم يذكر دماً ومع ذلك فلا يجوز له ان يحل الا بدم وانما اراد عليه السلام الاخبار عن الاحصار بالمرض ووجوب قضاء ما يحل فيه * وقد ذهب عبدالله بن مسعود وابن عباس فى رواية سعيد بن جبير الى ان قوله عقيب ذكر حكم المحصر (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) اراد به العمرة التى تجب بالاحلال من الحج اذا جمعها الى الحج الذى احل منه فى اشهر الحج فعليه الفداء * وروى عن ابن عباس قول آخر فى المحصر وهو ما رواه عبدالرزاق قال حدثنا الثورى عن ابن ابى نجيح عن عطاء ومجاهد عن ابن عباس قال الحبس حبس العدو فان حبس وليس معه هدى حل مكانه وان كان معه هدى حل به ولم يحل حتى ينحر الهدى وليس عليه حجة ولا عمرة * وقد روى عن عطاء انكار ذلك على رواية رواها محمد بن بكر قال اخبرنا ابن جريج عن عمرو بن دينار قال قال ابن عباس ليس على من حصره العدو هدى حسب انه قال ولا حج ولا عمرة قال ابن جريج فذكرت ذلك لعطاء قلت هل سمعت ابن عباس يقول ليس على المحصر هدى ولا قضاء احصاره قال لا وانكره وهذه رواية لعمرى منكرة خلاف نص التنزيل وما ورد بالنقل المتواتر عن الرسول صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى (فان احصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) وقوله (فما استيسر من الهدى) على احد وجهين احدهما فعليه ما استيسر من الهدى والآخر فليهد ما استيسر من الهدى فاقتضى ذلك ايجاب الهدى على المحصر متى اراد الاحلال ثم عقبه بقوله (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فكيف يسوغ لقائل ان يقول جائز له الاحلال بغير هدى مع ورود النص بايجابه ومع نقل احصار النبى صلى الله عليه وسلم بالحديبية وامره اياهم بالذبح والاحلال * واختلف الفقهاء فى المحصر اذا لم يحل حتى فاته الحج ووصل الى البيت فقال اصحابنا والشافعى عليه ان يتحلل

بالعمرة ولا يصح له فعل الحج بالاحرام الاول وقال مالك يجوز له ان يبقى حراماً حتى يحج في السنة الثانية وان شاء تحلل بعمل عمرة * والدليل على انه غير جائز له ان يفعل بذلك الاحرام الاول حجا بعد الفوات اتفاق الجميع على ان له ان يتحلل بعمل عمرة فلولا ان احرامه قد صار بحيث لا يفعل به حجا لما جاز له التحلل منه ألا ترى انه غير جائز له ان يتحلل منه في السنة الاولى حين امكنه فعل الحج به وفي ذلك دليل على ان احرامه قد صار بحيث لا يفعل به حجا * وايضاً فان فسخ الحج منسوخ بقوله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله) فعلمنا حين جاز له الاحلال ان موجبه في هذه الحال هو عمل العمرة لا عمل الحج لانه لو امكنه عمل الحج فجعله عمرة بالاحلال لكان فاسخاً لحجه مع امكان فعله وهذا لم يكن قط الا في السنة التي حج فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نسخ وهو معنى قول عمر متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واضرب عليهما متعة النساء ومتعة الحج فاراد بمتعة الحج فسخه على نحو ما امر النبي صلى الله عليه وسلم به اصحابه في حجة الوداع * واختلفوا ايضا فيمن احصر وهو محرم بحج تطوع او بعمرة تطوع فقال اصحابنا عليه القضاء سواء كان الاحصار بمرض او عدو اذا حل منهما بالهدى واما مالك والشافعى فلا يريان الاحصار بالمرض ويقولان ان احصر بعدو فحل فلا قضاء عليه في الحج ولا العمرة * والدليل على وجوب القضاء قوله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله) وذلك يقتضى الايجاب بالدخول ولما وجب بالدخول صار بمنزلة حجة الاسلام والنذر فيلزمه القضاء بالخروج منه قبل اتمامه سواء كان معذورا فيه او غير معذور لان ما قد وجب لا يسقطه العذر فلما اتفقوا على وجوب القضاء بالافساد وجب عليه مثله بالاحصار * ويدل عليه من جهة السنة حديث الحجاج بن عمرو الانصارى من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل ولم يفرق بين حجة الاسلام والتطوع * وايضاً فان من ترك موجبات الاحرام لا يختلف فيه المعذور وغيره في ترك لزوم حكمه والدليل عليه ان الله تعالى قد عذر حالق رأسه من اذى ولم يخله من ايجاب فدية سواء كان ذلك في احرام فريضة او تطوع فكذلك ينبغى ان يكون حكم المحصر بحجة فرض او نفل في وجوب القضاء وواجب ايضاً ان يستوى حكم افساده اياه بالجماع وخروجه منه باحصار كما لم يخل من ايجاب كفارة في الجنايات الواقعة في الاحرام المعذور وغيره * ويدل على وجوب القضاء على المحصر وان كان معذوراً اتفاق الجميع ان على المريض القضاء اذا فاته الحج وان كان معذوراً في الفوات كما يلزمه لو قصد الى الفوات من غير عذر والمعنى في استواء حكم المعذور وغير المعذور ما لزمه من الاحرام بالدخول وهو موجود في المحصر فوجب ان لا يسقط عنه القضاء * ويدل عليه ايضاً قصة عائشة حين حاضت وهى مع النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع وكانت محرمة بعمرة فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم انقضى رأسك وامتشطى واهلى بالحج ودعى العمرة ثم لما فرغت من الحج امر عبد الرحمن بن ابى بكر فاعمرها من التنعيم وقال هذه مكان عمرتك فامرها بقضاء ما رفضته من العمرة للعذر فدل ذلك

على ان المعذور فى خروجه من الاحرام لايسقط عنه القضاء * ويدل عليه ايضاً ان النبى صلى الله عليه وسلم لما احصر هو واصحابه بالحديبية وكانوا محرمين بالعمرة وقضوها فى العام المقبل سميت عمرة القضاء ولو لم تكن لزمت بالدخول ووجب القضاء لما سميت عمرة القضاء ولكانت تكون حينئذ عمرة مبتدأة وفى ذلك دليل على لزوم القضاء بالاحلال والله الموفق

باب المحصر لايجد هدياً

قال الله تعالى (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) واختلف اهل العلم فى المحصر لايجد هدياً فقال اصحابنا لايحل حتى يجد هدياً فيذبح عنه وقال عطاء يصوم عشرة ايام ويحل كالمتمتع اذا لم يجد هدياً وللشافعى فيه قولان احدهما انه لايحل ابدا الا بهدى والآخر اذا لم يقدر على شئ حل واهراق دماً اذا قدر عليه وقيل اذا لم يقدر اجزأه وعليه الطعام او صيام ان لم يجد ولم يقدر * قال ابوبكر واحتج محمد لذلك بان هدى المتعة منصوص عليه وكذلك حكم المتمتع منصوص عليه فيما يلزم من هدى او صيام ان لم يجد هدياً والمنصوصات لايقاس بعضها على بعض ووجه آخر وهو انه غير جائز اثبات الكفارات بالقياس فلما كان الدم مذكوراً للمحصر لم يجز لنا اثبات شئ غيره قياساً لان ذلك دم جناية على وجه الكفارة لامتناع جواز اثبات الكفارة قياساً وايضاً فان فيه ترك المنصوص عليه بعينه لانه قال (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فمن اباح له الحلق قبل بلوغ الهدى محله فقد خالف النص ولا يجوز ترك النص بالقياس والله اعلم

باب احصار اهل مكة

قال ابوبكر روى عن عروة بن الزبير والزهرى انهما قالا ليس على اهل مكة احصار انما احصارهم ان يطوفوا بالبيت وكذلك قال اصحابنا اذا امكنهم الوصول الى البيت وذلك لانه لايخلو من ان يكون محرماً بحج او عمرة فان كان معتمراً فالعمرة انما هى الطواف والسعى وليس بمحصر عن ذلك وان كان حاجاً فله ان يؤخر الخروج الى عرفات الى آخر وقته لو لم يكن محصراً فاذا فاته الوقوف فقد فاته الحج وعليه ان يحلل بعمرة فيكون مثل المعتمر فلا يكون محصراً والله اعلم

باب المحرم يصيبه اذى من رأسه او مرض

قال الله تعالى ﴿ ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه ﴾ الى آخر الآية يعنى والله اعلم فمن كان منكم مريضاً من المحرمين محصرين او غير محصرين فاصابه مرض اواذى فى رأسه ففدية من صيام فدل ذلك على ان المحصر لايجوز له الحلق قبل بلوغ الهدى محله وانه اذا كان مريضاً او به اذى من رأسه فحلق فعليه الفدية وان كان غير محصر فهو فى حكم المحصر الذى لم يبلغ هديه محله فدل ذلك

على التسوية بين المحصرين وغير المحصرين فى ان كل واحد منهم لايجوز له الحلق فى الاحرام الا على الشرط المذكور * وقوله تعالى ﴿فمن كان منكم مريضاً﴾ عنى المرض الذى يحتاج فيه الى لبس اوشئ يحظره الاحرام فيفعل ذلك لدفع الأذى ويفتدى * وكذلك قوله ﴿او به اذى من رأسه﴾ انما هو على اذى يحتاج فيه الى استعمال بعض ما يحظره الاحرام من حلق او تغطية فاما ان كان مريضاً او به اذى فى رأسه لايحتاج فيه الى حلق ولا الى استعمال بعض ما يحظره الاحرام فهو فى هذه الحال بمنزلة الصحيح فى حظر ما يحظره الاحرام * وقد روى فى اخبار متظاهرة عن كعب بن عجرة ان النبى صلى الله عليه وسلم مر به فى عام الحديبية والقمل تتناثر على وجهه فقال أتؤذيك هوام رأسك فقلت نعم فامره بالفدية فكان كثرة القمل من الاذى المراد بالآية ولوكان به قروح فى رأسه او خراج فاحتاج الى سده او تغطيته كان ذلك حكمه فى جواز الفدية وكذلك سائر الامراض التى تصيبه ويحتاج الى لبس الثياب جاز له ان يستبيح ذلك ويفتدى لان الله لم يخصص شيأ من ذلك فهو عام فى الكل * فان قيل قوله (فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه) معناه فحلق ففدية من صيام * قيل له الحلق غير مذكور وان كان مراداً وكذلك اللبس وتغطية الرأس كل ذلك غير مذكور وهو مراد لان المعنى فيه استباحة ما يحظره الاحرام للعذر وكذلك لو لم يكن مريضاً وكان به اذى فى بدنه يحتاج فيه الى حلق الشعر كان فى حكم الرأس فى باب الفدية اذ كان المعنى معقولا فى الجميع وهو استباحة ما يحظره الاحرام فى حال العذر * واما قوله تعالى ﴿ففدية من صيام﴾ فانه قد ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم انه صام ثلاثة ايام فى حديث كعب بن عجرة وهو قول جماعة السلف وفقهاء الامصار الا شئ روى عن الحسن وعكرمة ان الصيام عشرة ايام كصيام المتعة * واما الصدقة فانه روى فى مقدارها عن كعب بن عجرة عن النبى صلى الله عليه وسلم روايات مختلفة الظاهر فمنها ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا احمد بن سهل بن ايوب قال حدثنا سهل بن محمد قال حدثنا ابن ابى زائدة عن ابيه قال حدثنى عبد الرحمن بن الاصبهانى عن عبد الله بن مغفل ان كعب بن عجرة حدثه انه خرج مع النبى صلى الله عليه وسلم محرماً فقمل رأسه ولحيته فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فدعا بحلاق فحلق رأسه وقال هل تجد نسكا قال ما اقدر عليه فامره ان يصوم ثلاثة ايام او يطعم ستة مساكين لكل مسكين صاعاً وانزل الله ﴿ففدية من صيام او صدقة او نسك﴾ للمسلمين عامة ورواه صالح بن ابى مريم عن مجاهد عن كعب بن عجرة بمثل ذلك وروى داود بن ابى هند عن عامر عن كعب بن عجرة وقال فيه صدق بثلاثة آصع من تمر بين كل مسكينين صاع وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا عبد الله بن الحسن بن احمد قال حدثنا عبد العزيز بن داود قال حدثنا حماد بن سلمة عن داود بن ابى هند عن الشعبى عن عبد الرحمن بن ابى ليلى عن كعب بن عجرة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال له انسك نسيكة اوصم ثلاثة ايام او اطعم ثلاثة آصع من طعام

لستة مساكين فذكر فى الخبر الاول ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين وفى خبر ستة آصع وهذا اولى لان فيه زيادة * ثم قوله ثلاثة آصع من طعام على ستة مساكين ينبغى ان يكون المراد به الحنطة لان هذا ظاهره والمعتاد المتعارف منه فيحصل من ذلك ان يكون من التمر ستة آصع ومن الحنطة ثلاثة آصع وعدد المساكين الذين يتصدق عليهم ستة بلا خلاف * واما النسك فان فى اخبار كعب بن عجرة ان النبى صلى الله عليه وسلم امره ان ينسك نسيكة وفى بعضها شاة ولا خلاف بين الفقهاء ان ادناه شاة وان شاء جعله بعيراً او بقرة ولا خلاف انه مخير بين هذه الاشياء الثلاثة يبتدئ بايها شاء وذلك مقتضى الآية وهو قوله (فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك) واو للتخيير هذا حقيقتها وبابها الا ان تقوم الدلالة على غير هذا فى الاثبات وقد بيناه فى مواضع * واختلف الفقهاء فى موضع الفدية من الدم والصدقة مع اتفاقهم على ان الصوم غير مخصوص بموضع فان له ان يصوم فى اى موضع شاء فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر الدم بمكة والصيام والصدقة حيث شاء وقال مالك بن انس الدم والصدقة والصيام حيث شاء وقال الشافعى الصدقة والدم بمكة والصيام حيث شاء فظاهر قوله (ففدية من صيام او صدقة او نسك) يقتضى اطلاقها حيث شاء المفتدى غير مخصوص بموضع لو لم يكن فى غيرها من الآى دلالة على تخصيصه بالحرم وهو قوله (لكم فيها منافع الى اجل مسمى) يعنى الانعام التى قدم ذكرها ثم قال (ثم محلها الى البيت العتيق) وذلك عام فى سائر الانعام التى تهدى الى البيت فوجب بعموم هذه الآية ان كل هدى متقرب به مخصوص بالحرم لا يجزى فى غيره ويدل عليه قوله تعالى (هدياً بالغ الكعبة) وذلك جزاء الصيد فصار بلوغ الكعبة صفة للهدى ولا يجزى دونها وايضاً لما كان ذلك ذبحاً تعلق وجوبه بالاحرام وجب ان يكون مخصوصاً بالحرم كجزاء الصيد وهدى المتعة * فان قيل لما قال النبى صلى الله عليه وسلم لكعب بن عجرة اواذبح شاة ولم يشترط له مكانا وجب ان لا يكون مخصوصاً بموضع * قيل له ان كعب بن عجرة اصابه ذلك وهو بالحديبية وبعضها من الحل وبعضها من الحرم فجائز ان يكون ترك ذكر المكان اكتفاء بعلم كعب بن عجرة بان ما تعلق من ذلك بالاحرام فهو مخصوص بالحرم وقد كان اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم قبل ذلك عالمين بحكم تعلق الهدايا بالحرم لما كانوا يرون النبى صلى الله عليه وسلم يسوق البدن الى الحرم لينحرها هناك واما الصدقة والصوم فحيث شاء لان الله تعالى اطلق ذلك غير مقيد بذكر المكان فغير جائز لنا تقييده بالحرم لان المطلق على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده * ويدل عليه انه ليس فى الاصول صدقة مخصوصة بموضع لا يجوز اداؤها فى غيره فلما كانت هذه صدقة لم تجز ان تكون مخصوصة بموضع لا يجوز اداؤها فى غيره لان ذلك مخالف للاصول خارج عنها * فان قيل ينبغى ان تكون الصدقة فى الحرم لان للمساكين بالحرم فيها حقا كالذبائح * قيل له الذبح لم يتعلق جوازه بالحرم لاجل حق المساكين لانه لو ذبحه فى الحرم ثم اخرجه منه وتصدق به فى غير

الحرم اجزأه ومع ذلك فانه لايختص ذلك بمساكين الحرم دون غيرهم لانه لوكان حقا لهم لكان لهم المطالبة به ولما لم تكن لهم المطالبة به دل على انه ليس بحق لهم وانما هو حق الله قد لزمه اخراجه الى المساكين على وجه القربة كالزكاة وسائر الصدقات التى لاتختص بموضع دون غيره وايضاً لما لم تكن القربة فيها اراقة الدم وجب ان لايختص بالحرم كالصيام * وقد اختلف السلف فى ذلك فروى عن الحسن وعطاء وابراهيم قالوا ماكان من دم فبمكة وماكان من صيام او صدقة فحيث شاء وعن مجاهد قال اجعل الفدية حيث شئت وقال طاوس النسك والصدقة بمكة والصيام حيث شئت وروى ان علياً نحر عن الحسين بعيراً وكان قد مرض وهو محرم وامر بحلقه ونحر البعير عنه بالسقيا وقسمه على اهل الماء وليس فى ذلك دلالة على انه رأى جواز الذبح فى غير الحرم لانه جائز ان يكون جعل اللحم صدقة وذلك جائز عندنا والله اعلم

باب التمتع بالعمرة الى الحج

قال الله تعالى ﴿ فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى ﴾ * قال ابوبكر هذا الضرب من التمتع ينتظم معنيين احدهما الاحلال والتمتع الى النساء والآخر جمع العمرة الى الحج فى اشهر الحج ومعناه الارتفاق بهما وترك انشاء سفرين لهما وذلك لان العرب فى الجاهلية كانت لاتعرف العمرة فى اشهر الحج وتنكرها اشد الانكار وروى عن ابن عباس وعن طاوس ان ذلك عندهم كان من افجر الفجور ولذلك رجع النبى صلى الله عليه وسلم حين امرهم ان يحلوا بعمرة على عادتهم كانت فى ذلك * حدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا الحسن بن المثنى قال حدثنا عفان قال حدثنا وهيب قال حدثنا عبدالله بن طاوس عن ابيه عن ابن عباس قال كانوا يرون العمرة فى اشهر الحج من افجر الفجور فى الارض ويجعلون المحرم صفراً ويقولون اذا برئ الدبر وعفا الاثر وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر فلما قدم النبى صلى الله عليه وسلم صبيحة رابعه مهلين بالحج امرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحلوا فتعاظم ذلك عندهم فقالوا يارسول الله اى الحل قال الحل كله * فمتعة الحج تنتظم هذين المعنيين اما استباحة التمتع بالنساء بالاحلال واما الارتفاق بالجمع بين العمرة والحج فى اشهر الحج والاقتصار بهما على سفر واحد بعدان كانوا لايستحلون ذلك فى الجاهلية ويفردون لكل واحد سفرا ويحتمل التمتع بالعمرة الى الحج الانتفاع بهما بجمعهما فى اشهر الحج واستحقاق الثواب بهما اذا فعلا على هذا الوجه فدل ذلك على زيادة نفع وفضيلة تحصل لفاعلهما * والمتعة على اربعة اوجه احدها القارن والمحرم بعمرة فى اشهر الحج اذا حج من عامه فى سفر واحد لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام والمحصر على قول من لايرى له الاحلال ولكنه يمكث على احرامه حتى يصل الى البيت فيتحلل من حجه بعمل العمرة بعد فوت الحج وفسخ الحج بالعمرة وقد اختلف فى تأويل قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة الى الحج

فما استيسر من الهدى) فقال ابن مسعود وعلقمة هو عطف على قوله (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) يعنى الحاج اذا احصر فحل من احرامه بهدى ان عليه قضاء عمرة وحجة فان هو تمتع بهما وجمع بينهما فى اشهر الحج فى سفر واحد فعليه دم آخر للتمتع وان اعتمر فى اشهر الحج ثم عاد الى اهله ثم حج من عامه فلا دم عليه قال عبدالله بن مسعود سفران وهدى اوهديان وسفر يعنى بقوله سفران وهدى ان هذا المحصر ان اعتمر بعد احلاله من الحج فى اشهر الحج ورجع الى اهله ثم عاد فحج من عامه فعليه هدى واحد وهو هدى الاحصار وذلك لانه فعلهما فى سفرين او هديان وسفر يعنى اذا لم يرجع بعد العمرة فى اشهر الحج الى اهله فعليه هدى التمتع والهدى الاول للاحصار فذلك هديان وسفر وقال ابن عباس فيما رواه ابن جريج عن عطاء ان ابن عباس كان يقول يجمع الآية المحصر والمخلى سبيله يعنى قوله (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) قال عطاء وانما سميت متعة من اجل انه اعتمر فى اشهر الحج ولم تسم متعة من اجل انه يحل ان يتمتع الى النساء فكأن مذهب ابن عباس ان الآية قد انتظمت الامرين من المحصرين اذا ارادوا قضاء الحج مع العمرة التى لزمت بالفوات ومن غير المحصرين ممن اراد التمتع بالعمرة الى الحج فكان عند عبدالله بن مسعود ان ذلك لما كان معطوفا على المحصرين فحكمه ان يكونوا هم المرادين به فيفيد ايجاب عمرة بالفوات ويفيد الحكم بانه اذا جمعهما مع قضاء الحج الفائت فى سفر واحد فى اشهر الحج فعليه دم وان فعلهما فى سفرين فلا دم عليه وليس مذهب ابن مسعود فى ذلك مخالفا لقول ابن عباس الا ان ابن عباس قال الآية عامة فى المحصرين وغيرهم وهى مقيدة فى المحصرين بما ذكره ابن مسعود ومقيدة فى غير المحصرين فى جواز التمتع لهم وبيان حكمهم اذا تمتعوا وقال ابن مسعود الآية فى فحواها خاصة فى المحصرين وان كان غير المحصرين اذا تمتعوا كانوا بمنزلتهم * والقارن والذى يعتمر فى اشهر الحج ويحج من عامه فى سفر واحد متمتعان من وجهين احدهما الارتفاق بالجمع بينهما فى سفر واحد والآخر حصول فضيلة الجمع فيدل ذلك على ان ذلك افضل من الافراد بكل واحد منهما فى سفر او تفريقهما بان يفعل العمرة فى غير اشهر الحج * وقد روى عن اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فى هذه المتعة روايات ظاهرها يقتضى الاختلاف فى اباحتها واذا حصلت كان الاختلاف فى الافضل لا فى الحظر والاباحة فمن روى عنه النهى عن ذلك عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وابوذر والضحاك بن قيس * حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان المؤدب قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا ابن ابى مريم عن مالك بن انس عن ابن شهاب ان محمد بن عبدالله بن الحارث بن نوفل حدثه انه سمع سعد بن ابى وقاص والضحاك بن قيس عام حج معاوية وهما يتذكران التمتع بالعمرة الى الحج فقال الضحاك لايصنع ذلك الا من جهل امر الله تعالى قال سعد بئس ما قلت يا ابن اخى فقال الضحاك فان عمر بن الخطاب قد نهى عنه قال سعد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم وصنعناها معه * وحدثنا جعفر بن محمد الواسطى

قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا حجاج عن سعبة عن قتادة قال سمعت جرى بن كليب يقول رأيت عثمان ينهى عن المتعة وعلى يأمر بها فاتيت علياً فقلت ان بينكما لشرا انت تأمر بها وعثمان ينهى عنها فقال مابيننا الا خير ولكن خيرنا أتبعنا لهذا الدين * وقدروى عن عثمان انه لم يكن ذلك منه على وجه النهى ولكن على وجه الاختيار وذلك لمعان احدها الفضيلة ليكون الحج فى اشهره المعلومة له ويكون العمرة فى غيرها من الشهور والثانى انه احب عمارة البيت وان يكثر زواره فى غيرها من الشهور والثالث انه رأى ادخال الرفق على اهل الحرم بدخول الناس اليهم * فقد جاءت بهذه الوجوه اخبار مفسرة عنه حدثنا جعفر بن محمد المؤدب قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان المؤدب قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنى يحيى بن سعيد عن عبيدالله عن نافع عن ابن عمر قال قال عمر بن الخطاب ان تفرقوا بين الحج والعمرة فتجعلوا العمرة فى غير اشهر الحج اتم لحج احدكم واتم لعمرتا * قال ابو عبيد وحدثنا عبدالله بن صالح عن الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن سالم عن عبدالله عن ابيه قال كان عمر يقول ان الله قال (واتموا الحج والعمرة لله) وقال (الحج اشهر معلومات) فاخاصوا اشهر الحج للحج واعتمروا فيما سواها من الشهور وذلك لان من اعتمر فى اشهر الحج لم تتم عمرته الا بهدى ومن اعتمر فى غير اشهر الحج تمت عمرته الا ان يتطوع بهدى غير واجب فاخبر فى هذا الخبر بجهة اختياره للتفريق بينهما * قال ابو عبيد وحدثنا ابو معاوية هشام عن عروة عن ابيه قال انما كره عمر العمرة فى اشهر الحج ارادة ان لا يتعطل البيت فى غير اشهر الحج فذكر فى هذا الخبر وجها آخر لاختياره التفريق بينهما * قال ابو عبيد وحدثنا هشيم قال حدثنا ابو بشر عن يوسف بن ماهك قال انما نهى عمر عن المتعة لمكان اهل البلد * ليكون موسمان فى عام فيصيبهم من منفعتهما فذكر فى هذا الخبر انه اختاره لمنفعة اهل البلد * وقد روى عن عمر اختيار المتعة على غيرها حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبدالرحمن بن مهدى عن سفيان عن سلمة بن كهيل عن طاوس عن ابن عباس قال سمعت عمر يقول لو اعتمرت ثم اعتمرت ثم اعتمرت ثم حججت لتمتعت فى هذا الخبر اختياره للمتعة * فثبت بذلك انه لم يكن ما كان منه فى امر المتعة على وجه النهى وانما كان على وجه اختيار المصلحة لاهل البلد تارة ولعمارة البيت اخرى * وبين الفقهاء خلاف فى الافضل من افراد كل واحد منهما او القران او التمتع فقال اصحابنا القران افضل ثم التمتع ثم الافراد وقال الشافعى الافراد افضل والقران والتمتع حسنان وقد روى عبيدالله عن نافع عن ابن عمر لان اعتمر فى شوال او فى ذى القعدة اوفى ذى الحجة فى شهر يجب على فيه الهدى احب الى من ان اعتمر فى شهر لا يجب على فيه الهدى وقد روى قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب قال سألت ابن مسعود عن مرأة ارادت ان تجمع مع حجها عمرة فقال اسمع الله يقول (الحج اشهر معلومات) ما اراها الا اشهر الحج ولا دلالة فى هذا الخبر على انه كان يرى الافراد افضل من التمتع والقران

وجائز ان يكون مراده البيان عن الاشهر التي يصح فيها التمتع بالجمع بين الحج والعمرة وقال علي كرم الله وجهه تمام العمرة ان تحرم من حيث ابتدأت من دويرة اهلك فهذا يدل على انه اراد التمتع والقران بان يبدأ بالعمرة من دويرة اهله الى الحج لايلم باهله * وتأوله ابوعبيد القاسم بن سلام على انه يخرج من منزله ناوياً العمرة خالصة لايخلطها بالحج قال لانه اذا احرم بها من دويرة اهله كان خلاف السنة لان النبي صلى الله عليه وسلم قد وقت المواقيت وهذا تأويل ساقط لانه قد روي عن علي تمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك فنص على الاحرام بهما من دويرة اهله والذي ذكره من السنة على خلاف ماظن لان السنة انما قضت بحظر مجاوزتها الا محرماً لمن اراد دخول مكة فاما الاحرام بها قبل الميقات فلاخلاف بين الفقهاء فيه * وروى عن الاسود بن يزيد قال خرجنا عماراً فلما انصرفنا مررنا بابي ذر فقال احلقتم الشعث وقضيتم التفث اما ان العمرة من مدركم وتأوله ابوعبيد على ماتأول عليه حديث علي وانما اراد ابوذر ان الافضل انشاء العمرة من اهلك كما روى عن علي تمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك * وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم اخبار متواترة انه قرن بين الحج والعمرة * حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا ابومعاوية عن الاعمش عن ابي وائل عن صبي بن معبد انه كان نصرانياً فأسلم فاراد الجهاد فقيل له ابدأ بالحج فاتى اباموسى الاشعري فامره ان يهل بالحج والعمرة جميعاً ففعل فبينا هو يلبي بهما اذمر زيد بن صوحان وسلمان بن ربيعة فقال احدهما هذا اضل من بعيره فسمعهما صبي فكبر عليه فلما قدم على عمر بن الخطاب ذكر له ذلك فقال عمر انهما لايقولان شيأ هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم * قال ابوعبيد وحدثنا ابن ابي زائدة عن الحجاج بن ارطاة عن الحسن بن سعيد عن ابن عباس قال انبأني ابوطلحة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين حجة وعمرة * قال وحدثنا ابوعبيد قال حدثنا الحجاج عن شعبة قال حدثني حميد بن هلال قال سمعت مطرف بن عبدالله بن الشخير يقول قال عمران بن الحصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين حجة وعمرة ثم لم ينه عنه حتى مات ولم ينزل قرآن بتحريمه * قال وحدثنا ابوعبيد قال حدثنا هشيم قال اخبرنا حميد عن بكر بن عبدالله قال سمعت انس بن مالك يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بالحج والعمرة قال بكر فحدثت ابن عمر بذلك قال لبى بالحج وحده قال بكر فلقيت انس بن مالك فحدثته بقول ابن عمر فقال مايعدونا الاصبياننا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لبيك عمرة وحجاً * قال ابوبكر وجائز ان يكون ابن عمر سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول لبيك بحجة وسمعه انس في وقت آخر يقول لبيك بعمرة وحجة وكان قارناً وجائز للقارن ان يقول مرة لبيك بعمرة وحجة وتارة لبيك بحجة واخرى لبيك بعمرة فليس في حديث ابن عمر نفي لمارواه انس * وقالت عائشة اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع عمر احدها مع حجة الوداع *

وروى يحيى بن ابى كثير عن عكرمة عن ابن عباس سمعت عمر بن الخطاب يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وهو بوادى العقيق اتانى الليلة ات من ربى فقال صل فى هذا الوادى المبارك وقل حجة وعمرة وروى عمرة فى حجة وفى حديث جابر وغيره ان النبى صلى الله عليه وسلم امر اصحابه ان يجعلوا حجهم عمرة وقال لو استقبلت من امرى ما استدبرت لما سقت الهدى ولجعلتها عمرة وقال لعلى بما ذا اهللت قال باهلال كاهلال النبى صلى الله عليه وسلم فقال انى سقت الهدى ولا احل الى يوم النحر فلو لم يكن هديه هدى تمتع او قران لما منعه الاحلال لان هدى التطوع لا وقت له يجوز ذبحه متى شاء فدل ذلك على ان هديه كان هدى قران ولذلك منعه الاحلال لانه لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر * فهذه الاخبار توجب كون النبى صلى الله عليه وسلم قارناً ورواية من روى انه كان مفرداً غير معارض لها من وجوه احدها انها ليست فى وزن الاخبار التى فيها ذكر القران فى الاستفاضة والشيوع والثانى ان الراوى للافراد اكثر ما اخبر انه سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقول لبيك بحجة وذلك لا ينفى كونه قارناً لانه جائز للقارن ان يذكر الحج وحده تارة وتارة العمرة وحدها واخرى يذكرهما والثالث انهما لو تساويا فى النقل والاحتمال لكان خبر الزائد اولى واذا ثبت بما ذكرنا ان النبى صلى الله عليه وسلم كان قارناً وقد قال صلى الله عليه وسلم خذوا عنى مناسككم فاولى الامور وافضلها الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم فيما فعله لاسيما وقد قال لهم خذوا عنى مناسككم فاولى الامور وافضلها الاقتداء بالنبى صلى الله عليه وسلم فيما فعله وقال الله تعالى (فاتبعوه) وقال (لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة) ولانه عليه السلام لا يختار من الاعمال الا افضلها وفى ذلك دليل على ان القران افضل من التمتع ومن الافراد * ويدل عليه ان فيه زيادة نسك وهو الدم لان دم القران عندنا دم نسك وقربة يؤكل منه كالاضحية بدلالة قوله (فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق) وليس شئ من الدماء ترتب عليه هذه الافعال الا دم القران والتمتع * ويدل عليه قوله (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) وقد بينا ان التمتع يجوز ان يكون اسما للحج للنفع الذى يحصل له بجمعه بينهما والفضيلة التى يستحقها به ويجوز ان يكون اسما للارتفاق بالجمع من غير احداث سفر آخر وهو عليهما جميعاً فجائز ان يكون المعنيان جميعاً مرادين بالآية فينتظم القارن والمتمتع من وجهين احدها الفضيلة الحاصلة بالجمع والثانى الارتفاق بالجمع من غير احداث سفر ثان * وهذه المتعة مخصوص بها من لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام لقوله (ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام) ومن كان وطنه المواقيت فما دونها الى مكة فليس له متعة ولا قران وهو قول اصحابنا فان قرن او تمتع فهو مخطئ وعليه دم ولا يأكل منه لانه ليس بدم متعة وانما هو دم جناية اذ لا متعة لمن كان من اهل هذه المواضع لقوله (ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام) * وقد روى عن ابن عمر انه قال انما التمتع رخصة لمن لم يكن اهله

حاضرى المسجد الحرام وقال بعضهم انما معنى ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام لادم عليهم اذا تمتعوا ومع ذلك فلهم ان يتمتعوا بلاهدى فظاهر الآية يوجب خلاف ما قالوه لانه تعالى قال (ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام) والمراد المتعة ولوكان المراد الهدى لقال ذلك على من لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام * فان قيل يجوز ان يكون معنى ذلك على من لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام لان اللام قد تقام مقام على كما قال تعالى (ولهم اللعنة ولهم سوء الدار) ومعناه وعليهم اللعنة * قيل له لايجوز ازالة اللفظ عن حقيقته وصرفه الى المجاز الا بدلالة ولكل واحدة من هذه الادوات معنى هى موضوعة له حقيقة فعلى حقيقتها خلاف حقيقة اللام فغير جائز حملها عليها الا بدلالة وايضاً فان التمتع لاهل سائر الآفاق انما هو تخفيف من الله تعالى وازالة المشقة عنهم فى انشاء سفر لكل واحد منهما واباح لهم الاقتصار على سفر واحد فى جمعهما جميعاً اذ لو منعوا عن ذلك لأدى ذلك الى مشقة وضرر واهل مكة لامشقة عليهم ولا ضرر فى فعل العمرة فى غير اشهر الحج * ويدل عليه ان اسم التمتع يقتضى الارتفاق بالجمع بينهما واسقاط تجديد سفر العمرة على ما روى من تأويله عمن قدمنا قوله وهو مشبه لمن اوجب على نفسه المشى الى بيت الله الحرام فان ركب لزمه دم لارتفاقه بالركوب غير ان هذا الدم لايؤكل منه ودم المتعة يؤكل منه فاختلافهما من هذا الوجه لايمنع اتفاقهما من الوجه الذى ذكرنا * وقد حكى عن طاوس انه قال ليس على اهل مكة متعة فان فعلوا وحجوا فعليهم ما على الناس وجائز ان يريد به ان عليهم الهدى ويكون هدى جناية لا نسكا واتفق اهل العلم السلف منهم والخلف انه انما يكون متمتعاً بان يعتمر فى اشهر الحج ويحج من عامه ذلك ولو انه اعتمر فى هذه السنة ولم يحج فيها وحج فى عام قابل انه غير متمتع ولا هدى عليه * واختلف اهل العلم فيمن اعتمر فى اشهر الحج ثم رجع الى اهله وعاد فحج من عامه فقال اكثرهم انه ليس بمتمتع منهم سعيد بن المسيب وعطاء وطاوس ومجاهد وابراهيم والحسن فى احدى الروايتين وهو قول اصحابنا وعامة الفقهاء وروى اشعث عن الحسن انه قال من اعتمر فى اشهر الحج ثم حج من عامه فهو متمتع رجع اولم يرجع ويدل على صحة القول الاول ان الله تعالى خص اهل مكة بان لم يجعل لهم متعة وجعلها لسائر اهل الآفاق وكان المعنى فيه المامهم باهاليهم بعد العمرة مع جواز الاحلال منها وذلك موجود فيمن رجع الى اهله لانه قد حصل له المام باهله بعد العمرة فكان بمنزلة اهل مكة وايضاً فان الله جعل على المتمتع الدم بدلا من احد السفرين اللذين اقتصر على احدهما فاذا فعلهما جميعاً لم يكن الدم قائما مقام شئ فلا يجب * واختلفوا ايضاً فيمن لم يرجع الى اهله وخرج من مكة حتى جاوز الميقات فقال ابوحنيفة هو متمتع ان حج من عامه ذلك لانه اذا لم يحصل له المام باهله بعد العمرة فهو بمنزلة كونه بمكة وروى عن ابى يوسف انه ليس بمتمتع لان ميقاته الآن فى الحج ميقات اهل بلده لان الميقات قد صار بينه وبين اهل مكة فصار بمنزلة عوده الى اهله والصحيح هو الاول لما بينا * واختلف

اهل العلم فيمن ينشئ العمرة فى رمضان ويدخل مكة فى شوال او قبله فروى قتادة عن ابى عياض قال عمرته فى الشهر الذى يهل فيه وقال الحسن والحكم عمرته فى الشهر الذى يحل فيه وروى عن ابراهيم مثله وقال عطاء وطاوس عمرته فى الشهر الذى دخل فيه الحرم وروى عن الحسن وابراهيم رواية اخرى قالا عمرته فى الشهر الذى يطوف فيه وهو قول مجاهد وكذلك قال اصحابنا انه يعتبر الطواف فان فعل اكثر الطواف فى رمضان فهو غير متمتع وان فعل اكثره فى شوال فهو متمتع وذلك لان من اصلهم ان فعل الاكثر بمنزلة الكل فى باب امتناع ورود الفساد عليها فاذا تمت عمرته فى رمضان فهو غير جامع بينهما فى اشهر الحج وبقاء الاحرام لاحكم له ألا ترى انه لو احرم بعمرة فافسدها ثم حل منها ثم حج من عامه لم يكن متمتعاً لان العمرة لم تتم فى اشهر الحج مع اجتماع احراميهما فى اشهر الحج وكذلك لو قرن ثم وقف بعرفات قبل ان يطوف لعمرته لم يكن متمتعاً فلا اعتبار اذا باجتماع الاحرامين فى اشهر الحج وانما الواجب اعتبار فعل العمرة مع الحج فى اشهر الحج وكذلك قول من قال عمرته فى الشهر الذى يهل فيه لامعنى له لما بينا من سقوط اعتبار الاحرام دون افعالها والله اعلم بالصواب

باب ذكر اختلاف اهل العلم فى حاضرى المسجد الحرام

قال ابوبكر اختلف الناس فى ذلك على اربعة اوجه فقال عطاء ومكحول من دون المواقيت الى مكة وهو قول اصحابنا الا ان اصحابنا يقولون اهل المواقيت بمنزلة من دونها وقال ابن عباس ومجاهد هم اهل الحرم وقال الحسن وطاوس ونافع وعبدالرحمن الاعرج هم اهل مكة وهو قول مالك بن انس وقال الشافعى هم من كان اهله دون ليلتين وهو حينئذ اقرب المواقيت وماكان وراء فعليهم المتعة * قال ابوبكر لما كان اهل المواقيت فمن دونها الى مكة لهم ان يدخلوها بغير احرام وجب ان يكونوا بمنزلة اهل مكة ألا ترى ان من خرج من مكة فما لم يجاوز الميقات فله الرجوع ودخولها بغير احرام وكان تصرفهم فى الميقات فما دونه بمنزلة تصرفهم فى مكة فوجب ان يكونوا بمنزلة اهل مكة فى حكم المتعة ويدل على ان الحرم وما قرب منه اهله من حاضرى المسجد الحرام قوله تعالى (الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام) وليس اهل مكة منهم لانهم كانوا قد اسلموا حين فتحت فانما نزلت الآية بعد الفتح فى حجة ابى بكر وهم بنو مدلج وبنو الدئل وكانت منازلهم خارج مكة فى الحرم وما قرب منه * فان قيل كيف يكون اهل ذى الحليفة من حاضرى المسجد الحرام وبينهم وبينها مسيرة عشر ليال * قيل له انهم وان لم يكونوا من حاضرى المسجد الحرام فهم فى حكمهم فى باب جواز دخولهم مكة بغير احرام وفى باب انهم متى ارادوا الاحرام احرموا من منازلهم كما ان اهل مكة اذا ارادوا الاحرام احرموا من منازلهم فيدل ذلك على ان المعنى حاضرو المسجد الحرام ومن فى حكمهم وقال الله عز وجل فى سن البدن (ثم

محلها الى البيت العتيق) وقال عليه السلام منى منحر وفجاج مكة منحر فكان مراد الله تعالى بذكر البيت ما قرب من مكة وان كان خارجاً منها وقال تعالى (والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد) وهى مكة وما قرب منها فهاتان المتعتان قد بينا حكمهما وهما القران والتمتع * واما المتعة الثالثة فانها على قول عبدالله بن الزبير وعروة بن الزبير ان يحصر الحاج المفرد بمرض او امر يحبسه فيقدم فيجعلها عمرة ويتمتع بحجة الى العام المقبل ويحج فهذا المتمتع بالعمرة الى الحج فكان من مذهبه ان المحصر لا يحل ولكنه يبقى على احرامه حتى يذبح عنه الهدى يوم النحر يوم يحلق ويبقى على احرامه حتى يقدم مكة فيتحلل من حجه بعمل عمرة وهذا خلاف قول الله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدى) ثم قال (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) ولم يفرق بين الحج والعمرة فيما اباح من الاحلال بالحلق ولا خلاف ان هذا الحلق للاحلال من العمرة فكذلك الحج والنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه حين احصروا بالحديبية حلق هو وحل وامرهم بالاحلال ومع ذلك فان عمل العمرة الذى يلزم بالفوات ليس بعمرة وانما هو عمل عمرة مفعول باحرام الحج والله سبحانه انما قال (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) وليس الذى يفوته الحج بالمعتمر وايضاً فانه قال (فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى) وهو انما اوجب عليه الهدى ليصل به الى الحلق يوم النحر سواء حج بعد ذلك اولم يحج ألا ترى انه لولم يحج الا بعد عشر سنين لكان الهدى قائماً فدل ذلك على ان المتمتع المذكور فى الآية ليس هو ما ذهب اليه ابن الزبير لان ما فى الآية من ذلك انما يتعلق الهدى فيه بفعل العمرة والحج والدم الذى يلزمه بالاحصار غير متعلق بوجود الحج بعد العمرة وهذه المتعة هى الاحلال الى النساء الا على الوجه الذى ذكرناه من الجمع بين العمرة والحج فى اشهر الحج * واما المتعة الرابعة فهى فسخ الحاج اذا طاف له قبل يوم النحر ومانعلم احداً من الصحابة قال بذلك غير ابن عباس فانه حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابوعبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن ابن جريج قال اخبرنى عطاء عن ابن عباس قال لا يطوف بالبيت احد الا احل قال قلت انما هذا بعد المعرف قال كان ابن عباس يراه قبل وبعد قال قلت من اين كان يأخذ هذا فقال من امر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع امرهم ان يحلوا ومن قول الله (ثم محلها الى البيت العتيق) قال ابوعبيد وحدثنا حجاج عن شعبة عن قتادة قال سمعت اباحسان الاعرج يقول قال رجل لابن عباس ماهذه الفتيا التى قد شعبت الناس يعنى فرقت بينهم فى الفتيا انه من طاف فقد حل فقال سنة نبيكم صلى الله عليه وسلم وان رغمتم * قال ابوبكر وقد وردت آثار متواترة فى امر النبى صلى الله عليه وسلم اصحابه فى حجة الوداع بفسخ الحج ولم يكن معه منهم هدى ولم يحل هو عليه السلام وقال انى سقت الهدى ولا احل الى يوم النحر ثم امرهم فاحرموا بالحج يوم التروية حين ارادوا الخروج الى منى وهى احدى المتعتين اللتين قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على عهد

رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واضرب عليهما متعة الحج ومتعة النساء وقال طارق بن شهاب عن ابى موسى فى قصة نهى عمر بن الخطاب عن هذه المتعة قال فقلت يا امير المؤمنين ما هذا الذى احدثت فى شان النساء فقال ان نأخذ بكتاب الله فان الله يقول (واتموا الحج والعمرة لله) وان نأخذ بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام ما حل حتى نحر الهدى فاخبر عمران هذه المتعة منسوخة بقوله (واتموا الحج والعمرة لله) وهذا من قوله يدل على جواز نسخ السنة بالقرآن وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ان ذلك كان خاصاً لأولئك حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا نعيم عن عبد العزيز بن محمد عن ربيعة بن ابى عبد الرحمن عن الحرث بن بلال بن الحرث عن ابيه بلال بن الحرث المزنى قال قلت يارسول الله فسخ الحج لنا اولمن بعدنا قال لابل لنا خاصة وقال ابوذر لم يكن فسخ الحج بعمرة الا لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عن على وعثمان وجماعة من الصحابة انكار فسخ الحج بعد النبى صلى الله عليه وسلم وفى قول عمر متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلم الصحابة بها مايوجب ان يكونوا قد علموا من نسخها مثل علمه لولا ذلك مااقروه على النهى عن سنة النبى عليه السلام وعلم الصحابة من غير ثبوت النسخ وقد روى عن جابر من طرق صحيحة ان سراقة بن مالك قال يارسول الله أعمرتنا هذه لعامنا ام للأبد فقال هى لأبد الأبد دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيامة فاخبر فى هذا الحديث ان العمرة التى فسخوا بها الحج كانت خاصة فى تلك الحال وان مثلها لايكون واما قوله دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيامة فانه مما حدثنا به جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم * قال ابو عبيد وقوله دخلت العمرة فى الحج الى يوم القيامة يفسر تفسيرين احدهما ان يكون دخول العمرة فى الحج هو الفسخ بعينه وذلك انه يهل الرجل بالحج ثم يحل منه بعمرة اذا طاف بالبيت والآخر ان يكون دخول العمرة فى الحج هو المتعة نفسه وذلك ان يفرد الرجل العمرة فى اشهر الحج ثم يحل منها بحج من عامه * قال ابوبكر وكلا الوجهين ملبس غير لائق باللفظ والذى يقتضيه ظاهره ان الحج نائب عن العمرة والعمرة داخلة فيه فمن فعل الحج فقد كفاه عن العمرة كما تقول الواحد داخل فى العشرة يعنى ان العشرة مغنية عنه وموفية عليه فلا يحتاج الى استئناف حكمه ولا ذكره وقد قيل فى امر النبى صلى الله عليه وسلم اصحابه بالاحلال معنى آخر وهو ما رواه عمر بن ذر عن مجاهد فى قصة احلال النبى صلى الله عليه وسلم وقال فى آخره قال مجاهد كانو فرضو الحج وامرهم ان يهلوا او ينتظرون ما يؤمرون به وقال اهلوا بهلال النبى صلى الله عليه وسلم وانتظروا مايؤمرون به وكذلك قال كل واحد من على وابى موسى اهللت بهلال كهلال النبى صلى الله عليه وسلم وكذلك كان احرم النبى صلى الله عليه وسلم بدياً ويدل

عليه قوله لواستقبلت من امرى مااستدبرت ماسقت الهدى ولجعلتها عمرة فكأنه خرج ينتظر ما يؤمر به وبه امر اصحابه ويدل عليه قوله اتانى آت من ربى فى هذا الوادى المبارك وهو وادى العقيق فقال صل فى هذا الوادى المبارك وقل حجة فى عمرة فهذا يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج ينتظر مايؤمر به فلما بلغ الوادى امر بحجة فى عمرة ثم اهل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالحج وظنوا ان النبي صلى الله عليه وسلم احرم بذلك فجاز لهم مثله فلما احرم منهم من احرم بالحج لم يكن احرامه صحيحاً وكان موقوفاً كما كان احرام على وابى موسى موقوفاً ونزل الوحى وامروا بالمتعة بان يطوفوا بالبيت ويحلوا ويعملوا عمل العمرة ويحرموا بالحج كما يؤمر من يحرم بشئ لايسميه انه يجعله عمرة ان شاء وان لم تكن تسميتهم الحج تسمية صحيحة اذ كانوا مأمورين بانتظار امر النبي صلى الله عليه وسلم فكان وجه الخصوص لأولئك الصحابة انهم احرموا بالحج ولم يصح تعيينهم له فكانوا بمنزلة من احرم بشئ لاينويه بعينه اذ كانوا مأمورين بانتظار امره عليه السلام وغيرهم من سائر الناس من احرم بشئ بعينه لزمه حكمه وليس له صرفه الى غيره * وقد انكر قوم ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم امر بفسخ الحج على حال واحتجوا بما روى زيد بن هارون قال حدثنا محمد بن عمر عن يحيي بن عبدالرحمن بن حاطب ان عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم انواعاً فمنا من اهل بحج مفرداً ومنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحج وعمرة فمن اهل بالحج مفردا لم يحل مما احرم عليه حتى يقضى مناسك الحج ومن اهل بعمرة فطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وحل من حرمه حتى يستقبل حجا وحدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنى ابوعبيد قال حدثنى عبدالرحمن بن مهدى عن مالك بن انس عن ابى الاسود عن عروة عن عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا من اهل بالحج ومنا من اهل بالحج والعمرة ومنا من اهل بالعمرة قالت واهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج فاما من اهل بالعمرة فطاف بالبيت وسعى واحل واما من اهل بالحج اوبالحج والعمرة فلم يحل الى يوم النحر قال وحدثنا ابوعبيد قال حدثنى عبدالرحمن عن مالك عن ابى الاسود عن سليمان بن يسار مثل ذلك الا انه لم يذكر احلال النبي صلى الله عليه وسلم * وقد روى عن عائشة خلاف ذلك حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابوعبيد قال حدثنا يزيد عن يحيي بن سعيد ان عمرة بنت عبدالرحمن اخبرته انها سمعت عائشة تقول خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لخمس بقين من ذى القعدة ونحن لا نرى الا الحج فلما قربنا اودنونا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يكن معه هدى ان يجعلها عمرة قالت فاحل الناس كلهم الا من كان معه هدى قال وحدثنا ابوعبيد قال حدثنا ابن صالح عن الليث عن يحيي بن سعيد عن عمرة عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل ذلك وزاد فيه قال يحيي فذكرت ذلك للقاسم بن محمد فقال جاءتك بالحديث على وجهه وهذا هو الصحيح لما ورد فيه من الآثار المتواترة فى امر النبي

صلى الله عليه وسلم اصحابه بفسخ الحج وقول عمر بحضرة الصحابة متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واضرب عليهما متعة النساء ومتعة الحج وهو يعنى هذه المتعة فلم يظهر من احد منهم انكاره ولا الخلاف عليه * ولو تعارض اخبار عائشة لكان سبيلها ان تسقط كأنه لم يرو عنها شئ وتبقى الاخبار الاخر فى امر النبى صلى الله عليه وسلم اصحابه بفسخ الحج من غير معارض ويكون منسوخا بقوله (وأتموا الحج والعمرة لله) على ماروى عن عمر رضى الله عنه * قوله (فما استيسر من الهدى) قال ابوبكر الهدى المذكور ههنا مثل الهدى المذكور للاحصار وقد بينا ان ادناه شاة وان من ساء جعله بقرة اوبعيرا فيكون افضل وهذا الهدى لايجزى الا يوم النحر لقوله تعالى (فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق) وقضاء التفث وطواف الزيارة لايكون قبل يوم النحر ولما رتب هذه الافعال على ذبح هذه البدن دل على انها بدن القران والتمتع لاتفاق الجميع على ان سائر الهدايا لاتترتب عليها هذه الافعال وان له ان ينحرها متى شاء فثبت بذلك ان هدى المتعة غير مجزئ قبل يوم النحر ويدل عليه ايضاً قوله عليه السلام لو استقبلت من امرى ما استدبرت ماسقت الهدى ولجعلتها عمرة وقد كان عليه السلام قارنا وقد ساق الهدى واخبر انه لو استقبل من امره ما استدبر ما ساق الهدى ولو جاز ذبح هدى المتعة قبل يوم النحر لذبحه وحل كما امر اصحابه وكان لايكون مستدركا فى المستدبر شيأ قد فاته وقال لعلى حين قال اهللت باهلال كاهلال النبى صلى الله عليه وسلم انى سقت الهدى وانى لااحل الى يوم النحر ويدل عليه قوله عليه السلام خذوا عنى مناسككم وهو عليه السلام نحر بدنة يوم النحر فلزم اتباعه ولم يجز تقديمه على وقته والله سبحانه وتعالى اعلم

باب صوم التمتع

قال الله تعالى ﴿ فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فى الحج وسبعة اذا رجعتم ﴾ قال ابوبكر قد اختلف فى معنى قوله (فصيام ثلاثة ايام فى الحج) فروى عن على انه قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة وقالت عائشة وابن عمر من حين اهل بالحج الى يوم عرفة قال ابن عمر ولا يصومهن حتى يحرم قال عطاء يصومهن فى العشر حلالا ان شاء وهو قول طاوس وقالا لايصومهن قبل ان يعتمر قال عطاء وانما يؤخرهن الى العشر لانه لايدرى عسى يتيسر له الهدى * قال ابوبكر هذا يدل على ان ذلك عندهما على جهة الاستحباب لا على جهة الايجاب فيكون بمنزلة استحبابنا لمن لايجد الماء تأخير التيمم الى آخر الوقت اذا رجا وجود الماء وقول على وعطاء وطاوس يدل على جواز صومهن فى العشر حلالا او حراماً لانهم لم يفرقوا بين ذلك واصحابنا يجيزون صومهن بعد احرامه بالعمرة ولايجيزونه قبل ذلك وذلك لان الاحرام بالعمرة هو سبب التمتع قال الله (فمن تمتع بالعمرة الى الحج)

فمتى وجد السبب جاز تقديمه على وقت الوجوب كتعجيل الزكاة لوجود النصاب وتعجيل كفارة القتل لوجود الجراحة ويدل على جواز تقديمه قبل وقت وجوبه لوجود سببه انا قد علمنا ان وجوب الهدى متعلق بوجوب تمام الحج وذلك انما يكون بالوقوف بعرفة لان قبل ذلك يجوز ورود الفساد عليه فلا يكون الهدى واجباً عليه واذا كان كذلك وقد جاز عند الجميع صوم ثلاثة ايام بعد الاحرام بالحج وان لم يكن الاحرام به موجباً له اذ كان وجوبه متعلقاً بتمام الحج والعمرة جميعاً ثبت جوازه بعد وجود سببه وهو العمرة ولا فرق بين احرام الحج واحرام العمرة اذا فعله بعد احرام الحج انما هو لاجل وجود سببه وذلك موجود بعد احرام العمرة * فان قيل لو كان ما ذكرت سبباً للجواز لوجب ان يجوز السبعة ايضاً لوجود السبب * قيل له لو لزمنا ذلك على قولنا فى جوازه بعد احرام العمرة للزمك مثله فى اجازتك له بعد احرام الحج لانك تجيز صوم الثلاثة الايام بعد احرام الحج ولا تجيز السبعة * فان قيل فاذا كان الصيام بدلا من الهدى والهدى لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر فكيف جاز الصوم * قيل له لا خلاف فى جواز الصوم قبل يوم النحر وقد ثبت بالسنة امتناع جواز ذبح الهدى قبل يوم النحر واحدهما ثابت بالاتفاق وبدليل قوله (فصيام ثلاثة ايام فى الحج) والآخر ثابت بالسنة فالاعتراض عليهما بالنظر ساقط وايضاً فان الصوم يقع مراعى منتظر به شيأن احدهما اتمام العمرة والحج فى اشهر الحج والثانى ان لا يجد الهدى حتى يحل فاذا وجد المعنيان صح الصوم عن المتعة واذا عدم احدهما بطل ان يكون صوم المتعة وصار تطوعاً واما الهدى فقد رتب عليه افعال اخر من حلق وقضاء التفث وطواف الزيارة فلذلك اختص بيوم النحر * فان قيل قال الله (فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فى الحج) فلا يجوز تقديمه على الحج * قيل له لا يخلو قوله (فصيام ثلاثة ايام فى الحج) من احد معان اما ان يريد به فى الافعال التى هى عمدة للحج وما سماه النبى صلى الله عليه وسلم حجا وهو الوقوف بعرفة لانه قال الحج عرفة او ان يريد فى احرام الحج او فى اشهر الحج لان الله تعالى قال (الحج اشهر معلومات) وغير جائز ان يكون المراد فعل الحج الذى لا يصح الا به لان ذلك انما هو يوم عرفة بعد الزوال ويستحيل صوم الثلاثة الايام فيه ومع ذلك فلا خلاف فى جوازه قبل يوم عرفة فبطل هذا الوجه وبقى من وجوه الاحتمال فى احرام الحج او فى اشهر الحج وظاهره يقتضى جواز فعله بوجود ايهما كان لمطابقته اللفظ فى الآية وايضا قوله (فصيام ثلاثة ايام فى الحج) معلوم ان جوازه معلق بوجود سببه لا بوجوبه فاذا كان هذا المعنى موجودا عند احرامه بالعمرة وجب ان يجزى ولا يكون ذلك خلاف الآية كما ان قوله (ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة) لا يمنع جواز تقديمها على القتل لوجود الجراحة وكذلك قوله لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول لم يمنع جواز تعجيلها لوجود سببها وهو النصاب فكذلك قوله (فصيام ثلاثة ايام فى الحج) غير مانع جواز تعجيله لاجل وجود سببه الذى به جاز فعله فى الحج * فان قيل لم تجد بدلا يجوز تقديمه على وقت المبدل عنه ولما كان الصوم

بدلا من الهدى لم يجز تقديمه عليه * قيل له هذا اعتراض على الآية لان نص التنزيل قد اجاز ذلك فى الحج قبل يوم النحر وايضا فانا لم نجد ذلك فيما تقدم البدل كله على وقت المبدل عنه وهاهنا انما جاز تقديم بعض الصيام على وقت الهدى وهو صوم الثلاثة الايام والسبعة التى معها غير جائز تقديمها عليه لانه تعالى قال (وسبعة اذا رجعتم) فانما اجيزله من ذلك مقدار مايحل به يوم النحر اذا لم يجد الهدى وايضاً فان الصوم لما كان بدلا من الهدى وهدى العمرة يصح ايجابه بعد احرام العمرة ويتعلق به حكم التمتع فى باب المنع من الاحلال الى ان يذبحه فكذلك يجوز الصيام بدلا منه من حيث صح هدياً للمتعة ويدل ايضاً على صحة كونه عن المتعة انه متى بعث بهدى المتعة ثم خرج يريد الاحرام انه يصير محرماً قبل ان يلحقه فدل ذلك على صحة هدى المتعة بالسوق فكذلك يصح الصوم بدلا منه اذا لم يجد* فان قيل فقد يصح هدياً قبل ان يحرم بالعمرة ولا يجوز الصوم فى تلك الحال * قيل له قبل احرام المتعة لم يتعلق به حكم المتعة والدليل على ذلك انه لاتأثير له فى هذه الحال فى حكم الاحرام ووجوده وعدمه سواء فلم يصح الصوم معه قبل احرام العمرة فاذا احرم بعمرة ثبت لها حكم الهدى فى منعه الاحلال فلذلك جاز الصوم فى تلك الحال كما صح هدياً للمتعة و يدل على جواز تقديم الصوم على احرام الحج ان سنة المتمتع ان يحرم بالحج يوم التروية وبذلك امر النبى صلى الله عليه وسلم اصحابه حين احلوا من احرامهم بعمرة ولا يكون الا وقد تقدم الصوم قبل ذلك

باب المتمتع اذا لم يصم قبل يوم النحر

قال الله تعالى (فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فى الحج) واختلف السلف فيمن لم يجد الهدى ولم يصم الايام الثلاثة قبل يوم النحر فقال عمر بن الخطاب وابن عباس وسعيد بن جبير وابراهيم وطاوس لايجزيه الا الهدى وهو قول ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد وقال ابن عمر وعائشة يصوم ايام منى وهو قول مالك وقال على بن ابى طالب يصوم بعد ايام التشريق وهو قول الشافعى * قال ابوبكر قد ثبت عن النبى عليه السلام النهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق فى اخبار متواترة مستفيضة واتفق الفقهاء على استعمالها وانه غير جائز لاحد ان يصوم هذه الايام عن غير صوم المتعة لا من فرض ولا من نفل فلم يجز صومها عن المتعة لعموم النهى عن الجميع ولما اتفقوا على انه لا يجوز ان يصوم يوم النحر وهو من ايام الحج للنهى الوارد فيه كذلك لايجوز الصوم ايام منى ولما لم يجز أن يصومهن عن قضاء رمضان لقوله (فعدة من ايام اخر) وكان الحظر المذكور فى هذه الاخبار قاضياً على اطلاق الآية موجباً لتخصيص القضاء فى غيرها وجب ان يكون ذلك حكم صوم التمتع وان يكون قوله تعالى (فصيام ثلاثة ايام فى الحج) فى غير هذه الايام * قال ابوبكر وايضاً لما قال (فصيام ثلاثة ايام فى الحج) ولم يكن صوم هذه الايام فى الحج لان الحج فائت فى هذا الوقت لم يجز ان يصومها * فان قيل لما قال

(فصيام ثلاثة ايام فى الحج) وهذه من ايام الحج وجب ان يجوز صومهن فيها * قيل له لا يجب ذلك من وجوه احدها ان نهى النبى عليه السلام عن صوم هذه الايام قاض عليه ومخصص له كما خص قوله تعالى (فعدة من ايام اخر) نهيه عن صيام هذه الايام والثانى انه لو كان جائزاً لانه من ايام الحج لوجب ان يكون صوم يوم النحر اجوز لانه اخص بافعال الحج من هذه الايام والثالث ان النبى صلى الله عليه وسلم خص يوم عرفة بالحج بقوله الحج عرفة فقوله (فصيام ثلثة ايام فى الحج) يقتضى ان يكون آخرها يوم عرفة والرابع انه روى ان يوم الحج الاكبر يوم عرفة وروى انه يوم النحر وقد اتفقوا انه لا يصوم يوم النحر مع انه يوم الحج فما لم يسم يوم الحج من الايام المنهى عن صومها احرى ان لا يصوم فيها وايضاً فان الذى يبقى بعد يوم النحر انما هو من توابع الحج وهو رمى الجمار فلا اعتبار به فى ذلك فليس هو اذا من ايام الحج فلا يكون صومها صوماً فى الحج واما القول فى صومها بعد ايام منى فان اصحابنا لم يجيزوه لقوله تعالى (فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فى الحج) فجعل اصل الفرض هو الهدى ونقله الى صوم مقيد بصفة وقد فات فوجب ان يكون الواجب هو الهدى كقوله (فصيام شهرين متتابعين) وقوله (فتحرير رقبة مؤمنة) فغير جائز وقوعها عن الكفارة الا على الصفة المشروطة * فان قيل اكثر ما فيه ايجاب فعله فى وقت فلا يسقطه فواته كقوله تعالى (اقم الصلوة لدلوك الشمس) و (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) وقوله (وقرآن الفجر) وما جرى مجرى ذلك من الفروض المخصوصة باوقاتها ثم لم يكن فواتها مسقطا لها * فالجواب عن هذا من وجهين احدهما ان كل فرض مخصوص بوقت فان فوات الوقت يسقطه وانما يحتاج الى دلالة اخرى فى ايجاب فرض آخر لان المفروض فى هذا الوقت الثانى هو غير المفروض فى الوقت الاول ولولا قول النبى عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لما وجب قضاء الصلوات اذا فاتت عن اوقاتها وكذلك لولا قوله (فعدة من ايام اخر) لما وجب قضاء صوم رمضان بعد فواته عن وقته ولما كان صوم الثلاثة الايام مخصوصاً بوقت ومعقوداً بصفة وهو فعله فى الحج ثم لم يفعله على الصفة المشروطة وفى الوقت المخصوص به لم يجز ايجاب قضائه واقامة غيره مقامه الا بتوقيف والثانى ان صوم الثلاثة الايام جعل بدلا من الهدى عند عدمه بهذه الشريطة فغير جائز اثباته بدلاً الا على هذا الوصف الا ترى ان التيمم لما كان بدلاً عن الماء لم يجز لنا ان نقيم غير التراب مقام التراب عند عدمه مثل الدقيق والاشنان ونحوهما كذلك لما جعل الصوم بدلاً عن الهدى على ان يفعله على صفة لا يجوز ان نقيم مقامه صوماً غيره على غير تلك الصفة وليس كذلك حكم الصلوات الفوائت لانا لم نقم القضاء بدلاً منها عند عدمها وانما هى فروض الزمها عند الفوات * فان قيل شرط الله تعالى صوم الظهار قبل المسيس فمن مسها لم ينتقل الى العتق كذلك صوم هذه الايام وان كان مشروطاً فى الحج فان فواته فيه لا يسقط ولا يوجب الرجوع الى الهدى * قيل له من قبل ان صوم الظهار مشروط قبل المسيس والنهى عن المسيس قائم قبله وبعده فالصفة التى علق بها فعل البدل موجودة

فلذلك جاز والحج الذى علق به جواز البدل الذى هو الصوم غير موجود لان الحج قدفات ففات فعل الصوم بفواته وايضاً فان ظاهره يقتضى سقوطه بوجود قبل المسيس ولولا قيام الدلالة من غير الآية على جوازه لما اجزناه ومن الناس من لا يوجب كفارة الظهار بعد المسيس واظنه مذهب طاوس ولكنه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم نهى المظاهر عن الجماع بعد المسيس حتى يكفر والله اعلم

ذكر اختلاف الفقهاء فيمن دخل فى صوم المتعة ثم وجد الهدى

قال اصحابنا اذا وجد الهدى بعد دخوله فى الصوم او بعد ما صام قبل ان يحل فعليه الهدى ولا يجزيه غيره وهو قول ابراهيم النخعى وقال مالك والشافعى اذا دخل فى الصوم ثم وجد الهدى اجزأه الصوم وليس عليه هدى وروى مثله عن الحسن والشعبى وقال عطاء اذا صام يوماً ثم ايسر فعليه الهدى وان صام ثلاثة ايام ثم ايسر فليس عليه هدى وليصم السبعة * والدليل على صحة القول الاول قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فى الحج) ففرض الهدى قائم عليه مالم يحل اويمضى ايام النحر التى هى مسنونة للحلق فمتى وجده فعليه ان يهدى ويبطل صومه ومعلوم ان الهدى مشروط للاحلال لانه لا يجوز ان يحل قبل ذبح الهدى لقوله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فمتى لم يحل حتى وجد الهدى فعليه الهدى لان الله تعالى لم يفرق فى ايجابه الهدى بين حاله قبل دخوله فى الصوم وبعده ويدل على ان الهدى مشروط للاحلال قوله تعالى (فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم) فامرهم بقضاء التفث بعد ذبح الهدى فاذا كان كذلك وجب ان يراعى وقوع الاحلال فان صام رجل ثم وجد الهدى لم ينتقض صومه ولم يلزمه الهدى لوجود المعنى الذى من اجله شرط الهدى ثم نقل عند عدمه الى البدل وهو بمنزلة المتيمم اذا وجد الماء بعد فراغه من الصلوة والعارى اذا وجد ثوبا والمظاهر اذا فرغ من الصوم ثم وجد الرقبة لان الفرض قد سقط عنه فلا ينتقض حكم المفعول منه واما قبل الفراغ من هذه الاشياء التى ذكرنا فان حكم البدل مراعى فان تم وفرغ منه فقد وقع موقع البدل واجزى عن اصل الفرض وان وجد الاصل قبل الفراغ مما شرط له انتقض حكمه وعاد الى اصل فرضه ألا ترى ان دخوله فى الصلوة مراعى ومنتظر بها آخرها لان ما يفسد آخرها يفسد اولها فوجب ان يكون حكم التيمم بعد دخوله فى الصلوة منتظراً مراعى وكذلك صوم الظهار اذا دخل فيه فهو مراعى منتظر ألا ترى انه لوافطر فيه يوماً انتقض كله وعاد الى اصل فرضه كذلك اذا وجد الرقبة وهو فى الصوم وجب ان ينتقض صومه عن الظهار ويعود الى اصل فرضه كما لو تيمم ولم يدخل فى الصلوة حتى وجد الماء انتقض تيممه لانه وقع مراعى على شريطة ان لا يجد الماء حتى يقضى به الفرض * وزعم بعض المخالفين انه اذا ابتدأ بصوم الظهار فقد

سقط عنه فرض الرقبة لصحة الجزء المفعول وكذلك الداخل في الصلوة بالتيمم فقد سقط عنه فرض الطهارة بالماء لهذه الصلوة وكذلك اذا دخل في صوم التمتع فقد سقط عنه فرض الهدى لان الجزء المفعول منه قد صح وفي الحكم بصحة ذلك اسقاط فرض الاصل قال وليس كذلك المتيمم اذا وجد الماء قبل دخوله في الصلوة لان التيمم غير مفروض في نفسه وانما هو مفروض لاجل الصلوة وهو مراعى فمتى وجد الماء قبل دخوله في الصلوة بطل تيممه والذي في عروض التيمم بعد الدخول دخوله في الصوم * وهذا الذي قاله شديد الاختلال ظاهر الفساد لان الفرض لم يسقط بدخوله في صوم المتعة ولا في صوم الظهار ولا في الصلوة بل دخوله مراعى موقوف الحكم على آخره والدليل عليه انه متى افسد باقي الصلوة فسد ماقبله وكذلك اذا افسد باقي صوم الظهار فسد ماتقدم منه وكذلك لو دخل في صوم المتعة ثم افسده في اول يوم منه فسد فان كان واجداً للهدى لم يجزه الصوم بالاتفاق فقوله لما حكمنا بصحة الجزء المفعول من البدل سقط عنه فرض الاصل خطأ لان الحكم لم يقع بصحته وانما حكمه ان يكون منتظراً به آخره فان تم مع عدم فرض الاصل ثبت حكمه وان وجد الاصل قبل تمامه بطل حكمه وعاد الى الاصل فرضه ومن حيث حكم للمتيمم بحكم الانتظار الى ان يدخل في الصلوة وجب ان يكون حكمه بعد الدخول في الصلوة لان الصلوة المفعولة به منتظر بها الفراغ منها فوجب ان لا يختلف حكمه في وجود الماء قبل دخوله في الصلوة وبعده وكذلك سائر ما ذكرنا من صوم التمتع وصوم الظهار ونحوه وقالوا جميعا في الصغيرة المدخول بها اذا فارقها زوجها ان عدتها الشهور وانه لا يختلف حكمها عند عدم الحيض في وجوده قبل الطلاق او بعده بعد وجوب الشهور في انتقالها الى الحيض وكذلك قالوا في الماسح على الخفين اذا خرج وقت مسحه وهو في الصلوة اوقبلها وتساوى حكم الحالين من الابتداء والبقاء في منع الصلوة ولزوم غسل الرجلين وكذلك قال الشافعي في المستحاضة اذا زالت استحاضتها وهي في الصلوة اوقبل دخولها فيها في استواء حكم الحالين في باب المنع منها الابعد تجديد الطهارة لها وذكر بعض اصحاب مالك ان المرأة اذا طلقها زوجها طلاقاً رجعياً ثم مات عنها كانت عليها عدة الوفاة لانها كانت في حكم الزوجات عند الموت قال فلو ان رجلاً كانت تحته امة وطلقها كانت عليها عدة الامة فان عتقت وهي في العدة لم تنتقل عدتها الى عدة الحرة وان كان زوجها يملك رجعتها قال لانه لم يحدث هناك شئ يجب به عدة كما حدث الموت في المسئلة التي قبلها وهو موجب للعدة ويلزمه على هذا ان لا تنتقل عدة الصغيرة اذا حاضت لانه لم يحدث مايوجب العدة وهو وجود الحيض كما لا يجب بالعتق كما اقتضاه اعتلاله * قوله تعالى ﴿وسبعة اذا رجعتم﴾ روى عن عطاء قال ان شاء صامهن بمكة وان شاء اذا رجع الى اهله وروى الحسن قال ان شاء صام في الطريق وان شاء اذا رجع الى اهله وكذلك قال مجاهد وسعيد بن جبير وقال ابن عمر والشعبي يصومهن اذا رجع الى اهله * وقوله تعالى ﴿اذا رجعتم﴾ محتمل للرجوع من منى وللرجوع الى اهله فهو على

اول الرجوعين وهو الرجوع من منى ويدل عليه ان الله حظر صيام ايام التشريق واباح السبعة بعد الرجوع فالاولى أن يكون المراد الوقت الذى اباح فيه الصوم بعد حظره وهو انقضاء ايام التشريق * قوله تعالى ﴿تلك عشرة كاملة﴾ قال ابوبكر قد قيل فيه وجوه منها انها كاملة فى قيامها مقام الهدى فيما يستحق من الثواب وذلك لان الثلثة قد قامت مقام الهدى فى باب جواز الاحلال بها يوم النحر قبل صيام السبعة فكان جائزاً ان يظن ظان ان الثلثة قد قامت مقام الهدى فى باب استكمال الثواب فاعلمنا الله ان العشرة بكمالها هى القائمة مقامه فى استحقاق ثوابه وان الحكم قد تعلق بالثلثة فى جواز الاحلال بها وفى ذلك اعظم الفوائد فى الحث على فعل السبعة والامر بتعجيلها بعد الرجوع لاستكمال ثواب الهدى وقيل فيه انه ازال احتمال التخيير وان تكون الواو فيه بمعنى او اذ كانت الواو قد تكون فى معنى او فى بعض المواضع فازال هذا الاحتمال بقوله (تلك عشرة كاملة) وقيل المعنى تأكيده فى نفس المخاطب والدلالة على انقطاع التفصيل فى العدد كما قال الشاعر [١]

ثلاث واثنتين فهن خمس * وسادسة تميل الى شمام [٢]

وجعل الشافعى هذا احد اقسام البيان وذكر انه من البيان الاول ولم يجعل احد من اهل العلم ذلك من اقسام البيان لان قوله ثلاثة وسبعة غير مفتقر الى البيان ولا اشكال على احد فيه فجاعله من اقسام البيان مغفل فى قوله * قوله تعالى ﴿الحج أشهر معلومات﴾ قال ابوبكر قد اختلف السلف فى اشهر الحج ماهى فروى عن ابن عباس وابن عمر والحسن وعطاء ومجاهد انها شوال وذوالقعدة وعشر من ذى الحجة وروى عن عبدالله بن مسعود انها شوال وذوالقعدة وذوالحجة وروى عن ابن عباس وابن عمر فى رواية اخرى مثله وكذلك روى عن عطاء ومجاهد وقال قائلون وجائز ان لا يكون ذلك اختلافا فى الحقيقة وان يكون مراد من قال وذوالحجة انه بعضه لان الحج لامحالة انما هو فى بعض الاشهر لا فى جميعها لانه لاخلاف انه ليس يبقى بعد ايام منى شئ من مناسك الحج وقالوا ويحتمل ان يكون من تأوله على ذى الحجة كله مراده انها لما كانت هذه اشهر الحج كان الاختيار عنده فعل العمرة فى غيرها كما روى عن عمر وغيره من الصحابة استحبابهم لفعل العمرة فى غير اشهر الحج على ماقدمنا وحكى الحسن بن ابى مالك عن ابى يوسف قال شوال وذوالقعدة وعشر ليال من ذى الحجة لان من لم يدرك الوقوف بعرفة حتى طلع الفجر من يوم النحر فحجه فائت * ولا تنازع بين اهل اللغة فى تجويز ارادة الشهرين وبعض الثالث بقوله (اشهر معلومات) كما قال النبى صلى الله عليه وسلم ايام منى ثلثة وانما هى يومان وبعض الثالث ويقولون حججت عام كذا وانما الحج فى بعضه ولقيت فلانا سنة كذا وانما كان لقاؤه فى بعضها وكلمته يوم الجمعة والمراد البعض وذلك من مفهوم الخطاب اذا تعذر استغراق الفعل للوقت كان المعقول منه البعض * قال ابوبكر ولقول من قال انها شوال وذوالقعده وذوالحجة وجه آخر وهو سائغ مستقيم وهو ينتظم القولين من المختلفين فى معنى الاشهر المعلومات وهو ان اهل الجاهلية قد كانوا

[١] قوله (قال الشاعر) وهو الفرزوق
[٢] قوله (الى شمام) هكذا فى ديوانه وهو الصحيح . فليراجع «لمصححه»

ينسؤن الشهور فيجعلون صفرا المحرم ويستحلون المحرم على حسب ماينفق لهم من الامور التى يريدون فيها القتال فابطل الله تعالى النسئ واقر وقت الحج على ماكان ابتداؤه عليه يوم خلق السموات كما قال عليه السلام يوم حجة الوداع الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض السنة اثناعشر شهرا منها اربعة حرم شوال وذوالقعدة وذوالحجة ورجب مضر الذى بين جمادى وشعبان * قال الله تعالى (الحج اشهر معلومات) يعنى بها هذه الاشهر التى ثبت وقت الحج فيها دون ماكان اهل الجاهلية عليه من تبديل الشهور وتأخير الحج وتقديمه وقدكان وقت الحج معلقا عندهم باشهر الحج وهذه الثلثة التى يأمنون فيها واردين وصادرين فذكر الله هذه الاشهر واخبرنا باستقرار امر الحج وحظر بذلك تغيرها وتبديلها الى غيرها * وفيه وجه آخر وهو ان الله لما قدم ذكر التمتع بالعمرة الى الحج ورخص فيه وابطل به ماكانت العرب تعتقده من حظر العمرة فى هذه الا شهر قال (الحج اشهر معلومات) فافاد بذلك ان الاشهر التى يصح فيها التمتع بالعمرة الى الحج وثبت حكمه فيها هذه الاشهر وان من اعتمر فى غيرها ثم حج لم يكن له حكم التمتع والله اعلم

باب الاحرام بالحج قبل اشهر الحج

قال ابوبكر قد اختلف السلف فى جواز الاحرام قبل أشهر الحج فروى مقسم عن ابن عباس قال من سنة الحج ان لايحرم بالحج قبل اشهر الحج وابوالزبير عن جابر قال لايحرم الرجل بالحج قبل اشهر الحج وروى مثله عن طاوس وعطاء ومجاهد وعمروبن ميمون وعكرمة وقال عطاء من احرم بالحج قبل اشهر الحج فليجعلها عمرة وقال على رضى الله عنه فى قوله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله) ان اتمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك ولم يفرق بين من كان بين دويرة اهله وبين مكة مسافة بعيدة اوقريبة فدل ذلك على انه كان من مذهبه جواز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج ومارواه مقسم عن ابن عباس ان من سنة الحج ان لايحرم بالحج قبل اشهر الحج يدل ظاهره على انه لم يرد بذلك حتما واجبا وروى عن ابراهيم النخعى وابى نعيم جواز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج وهو قول اصحابنا جميعا ومالك والثورى والليث بن سعد وقال الحسن بن صالح بن حى اذا احرم بالحج قبل اشهر الحج جعله عمرة فاذا ادركته اشهر الحج قبل ان يجعلها عمرة مضى فى الحج واجزأه وقال الاوزاعى يجعلها عمرة وقال الشافعى يكون عمرة * قال ابوبكر قد قدمنا فيما سلف ذكر وجه الدلالة على جواز ذلك من قوله تعالى (يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج) وان ذلك عموم فى كون الاهلة كلها وقتا للحج ولما كان معلوماً انها ليست ميقاتاً لافعال الحج وجب ان يكون حكم اللفظ مستعملاً فى احرام الحج فاقتضى ذلك جوازه عند سائر الاهلة وغير جائز الاقتصار على بعضها دون بعض لاتفاق الجميع على ان ارادة الله تعالى عموم جميع الاهلة فيما جعله مواقيت للناس وانه لم يرد به بعض الاهلة دون بعض فمن حيث

انتظم فيما جعله مواقيت للناس جميعاً وجب ان يكون ذلك حكمها فيما جعله للحج منهما اذهما جميعاً قد انطويا تحت لفظ واحد * فان قيل لما جعلها مواقيت للحج والحج فى الحقيقة هو الافعال الموجبة بالاحرام ولم يكن الاحرام هو الحج وجب ان يحمل على حقيقته فتكون الاهلة التى هى مواقيت للحج شوالا وذا القعدة وذا الحجة لان هذه الاشهر هى التى تصح فيها افعال الحج لانه لو طاف وسعى للحج قبل اشهر الحج لم يصح عند الجميع فيكون لفظ الحج مستعملاً على حقيقته * قيل له هذا غلط لما فيه من اسقاط حكم اللفظ رأساً وذلك لان قوله (يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج) يقتضى ان تكون الاهلة نفسها ميقاتاً للحج وفروض الحج ثلثة الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة ومعلوم ان الاهلة ليست ميقاتاً للوقوف ولا لطواف الزيارة اذ هما غير مفعولين فى وقت الهلال فلم تبق الاهلة ميقاتاً الا للاحرام دون غيره من فروضه ولو حملناه على ما ذكرت لم يكن شئ من هذه الفروض متعلقاً بالاهلة ولا كانت الاهلة ميقاتا لها فيؤدى ذلك الى اسقاط ذكر الاهلة وزوال فائدته * فان قيل اذا كانت معرفة وقت الوقوف متعلقة بالهلال جاز ان يقال ان الهلال ميقات له * قيل له ليس ذلك كما ظننت لان الهلال له وقت معلوم على ما قدمنا فيما سلف ولا يسمى بعد مضى ذلك الوقت هلالاً الا ترى انه لا يقال للقمر ليلة الوقوف هلالاً والله تعالى انما جعل الهلال نفسه ميقاتاً للحج وانت انما تجعل غير الهلال ميقاتاً وفى ذلك اسقاط حكم اللفظ ودلالته الا ترى انه اذا جعل محل الدين هلال شهر كذا كان الهلال نفسه وقتاً لثبوت حق المطالبة ووجوب ادائه اليه لا ما بعده من الايام وكذلك الاجارات اذا عقدت على الاهلة فانما يعتبر فيها وقت رؤية الهلال وذلك مفهوم من اللفظ لا يشكل مثله على ذى فهم وأما قوله ان الحج هو اسم للافعال الموجبة بالاحرام وان الاحرام لا يسمى حجاً فان الاحرام اذا كان سبباً لتلك الافعال ولا يصح حكمها الا به فجائز ان يسمى باسمه على ما بينا فى اول الكتاب من تسمية الشئ باسم غيره اذا كان سبباً او مجاوراً فسمى الاحرام حجا على هذا الوجه وايضا فانه اذا كان جائزاً اضمار الاحرام حتى يكون فى معنى قل هى مواقيت للناس ولاحرام الحج على نحو قوله (واسئل القرية) ومعناه اهل القرية وقوله (ولكن البر من اتقى) ومعناه ولكن البر بر من اتقى وجب استعماله على هذا المعنى ليصح اثبات حكم اللفظ فى جعله الأهلة مواقيت الحج وايضاً لما كان الحج فى اللغة اسماً للقصد وان كان فى الشرع قد علق به افعال اخر يصح اطلاق الاسم عليه لم يمتنع ان يسمى الاحرام حجا لان اول قصد يتعلق به حكم هو الاحرام وقبل الاحرام لا يتعلق بذلك القصد حكم فجائز من اجل ذلك ان يسمى الاحرام حجا اذ هو اوله فيكون قوله (يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج) منتظماً للاحرام وغيره من افعال الحج ومناسكه لو خلينا وظاهره فلما خصت الافعال باوقات محصورة خصصناها من الجملة وبقى حكم اللفظ فى الاحرام ويدل على ان الحج فى اللغة هو القصد قول الشاعر

يحج مأمومة فى قعرها لجف

يعنى يقصدها ليعرف مقدارها وليس يجب من حيث علق بالقصد افعال اخر لا يستحق القصد

اسم الحج فى الشرع الا بها اسقاط اعتبار القصد فيه الا ترى ان الصوم فى اصل اللغة اسم للامساك وهو فى الشرع اسم لمعان اخر معه ولم يسقط مع ذلك اعتبار الامساك فى صحته وكذلك الاعتكاف اسم اللبث وهو فى الشرع اسم لمعان اخر مع اللبث فكان معنى الاسم الموضوع له معتبرا وان الحقت به فى الشرع معان اخر لا يثبت حكم الاسم فى الشرع الا بوجودها وكذلك الحج لما كان اسماً فى اللغة للقصد ثم كان حكم ذلك القصد متعلقاً بالاحرام وماقبله لاحكم له جاز ان يكون الاحرام مسمىً بهذا الاسم كما سمى به الطواف والوقوف بعرفة وافعال المناسك فوجب بحق العموم كون الاهلة كلها ميقاتا للاحرام وقد اقتضى العموم ذلك لسائر افعال الحج لولا قيام الدلالة على تخصيصها باوقات محصورة دليل آخر وهو قوله (الحج اشهر معلومات) وقد قدمنا ذكر اقاويل السلف فى الاشهر وان منهم من قال شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة وقال آخرون شوال وذوالقعدة وذوالحجة فحصل من اتفاقهم ان يوم النحر من اشهر الحج فوجب بعموم قوله (اشهر معلومات) جواز الاحرام بالحج يوم النحر واذا صح يوم النحر جاز فى سائر السنة لان احداً لم يفرق فى جوازه بين يوم النحر وبين سائر ايام السنة * فان قيل ان من قال عشر من ذى الحجة انما اراد به عشر ليال ولم يجعل يوم النحر منها لانه يكون الحج فائتاً بطلوع الفجر من يوم النحر * قيل له قول من قال عشراً ان كان مراده عشر ليال فان ذكر الليالى يقتضى دخول مابازائها من الايام كقوله فى موضع (ثلث ليال سوياً) وقد اراد الايام الا ترى الى قوله فى موضع آخر عند ذكر هذه القصة بعينها (ثلثة ايام الا رمزاً) وقال تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا) وهى اربعة اشهر وعشرة ايام وقد روى عن على بن ابى طالب وعبدالله بن شداد وعبدالله بن ابى أوفى فى آخرين ان يوم الحج الاكبر هو يوم النحر ويستحيل ان يكون يوم النحر يوم الحج الاكبر ولا يكون من اشهر الحج ومع ذلك فان قوله (الحج اشهر معلومات) يقتضى ظاهره استيعاب الشهور الثلثة ولا ينقص شئ منه الا بدلالة فثبت بذلك ان يوم النحر من اشهر الحج وقد اباح الله الاحرام فيه بقوله (الحج اشهر معلومات) فوجب ان يصح ابتداء الاحرام فيه واذا صح فيه صح فى سائر ايام السنة بالاتفاق * وفى هذه الآية دلالة من وجه آخر على جواز الاحرام قبل دخول اشهر الحج وهو قوله فى سياق الخطاب (فمن فرض فيهن الحج) ومعنى فرض الحج فيهن ايجابه فيهن لان سائر الافعال موجبة به ولم يوقت للفرض وقتاً وانما وقته للفعل لان الفرض المذكور فى هذا الموضع هو لامحالة غير الحج الذى علقه به واذا كان كذلك كان الوقت وقتا لافعال المناسك والزمه اياها بفرض غير موقت وجب ان يصح فعل احرام الحج قبل اشهر الحج يوجب افعال المناسك * ويدلك على ماذكرنا انه يصح ان يبدئ حجا بنذر قبل اشهر الحج فيكون موجبا للحج فى وقته المشروط وان كان ايجابه قبله ومن قال لله على ان اصوم غدا كان فى هذا الوقت موجبا لصوم غد قبل وجوده فكذلك جائز ان يقال لمن

احرم بالحج قبل اشهرالحج انه موجب للحج فى اشهرالحج وان كان فرضه وابتداء احرامه فى غيره فاقتضى ظاهر قوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج) ايجاب فعل الحج بفرض قبلهن اوفيهن اذكان ظاهراللفظ يتناول الفروض فى الوقتين * ويدل عليه من جهة السنة حديث ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من اراد الحج فليتعجل وذلك على الاحرام وافعاله الاماقام دليله ممالايجوز تقديمه على وقته * ويدل عليه ايضاً قوله فى ذكر المواقيت هن لاهلهن ولمن مر عليهن من غير اهلهن ممن اراد الحج والعمرة وذلك عموم فى جواز الاحرام بالحج فى اى وقت مر عليهن من السنة * ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على بقاء احرام الحج بكماله بعد طلوع الفجر يوم النحر قبل رمى الجمار ولوكان الاحرام بالحج لايجوز قبل اشهر الحج لوجب ان لايبقى بكماله فى الوقت الذى لايصح فيه ابتداء الاحرام وفى بقاء احرامه يوم النحر قبل رمى الجمار دليل على جواز ابتدائه وذلك لان مناسك الحج محصورة باوقات غير جائز تقديمها عليها فلو لم يكن يوم النحر وقتا للاحرام لما جاز بقاؤه فيه الا ترى ان الجمعة لما كانت محصورة بوقت لايجوز تقديمها عليه لم يجز ان تبقى الجمعة بعدالدخول فيها فى وقت لايصح ابتداؤها فيه نحو ان يدخل فى الجمعة ثم يدخل وقت العصر قبل الفراغ منها فتبطل ولا يبقى حكمها بعد خروج الوقت كما لايصح ابتداؤها فيه فكذلك احرام الحج لوكان محصوراً باشهر الحج لما صح بقاؤه بكماله بعد انقضائه كمالايصح عندمخالفينا ابتداؤه فلماصح بقاؤه فى يوم النحر صح ابتداؤه * ويدل على ذلك اتفاق الجميع على جواز الاحرام بالحج فى وقت يتراخى عنه افعاله ولايصح ايقاعها فيه فوجب ان يجوز تقديمه على اشهر الحج كما صح فعله فيها لان موجبه من الافعال متراخ عنه * وايضاً لوكان الاحرام موقتا لوجب ان يتصل به موجب افعاله كما ان احرام الصلوة لما كان موقتا كان موجبه من فرضه متصلاً به ولم يجز تراخيه عنه * ويحتج لذلك ايضا باتفاق الجميع على ان المتمتع هوالجامع بين افعال العمرة والحج فى سفر واحد ممن ليس من حاضرى المسجد الحرام ولايختلف حكم احرام العمرة بان يكون فى اشهرالحج اوقبله فيما يقتضيه حكم المتمتع كذلك يجب ان لايختلف حكم احرام الحج فى كونه فى اشهرالحج اوقبله والمعنى الجامع بينهما ان حكم كل واحد من موجب الاحرامين من الافعال متعلق بوقوعه فى اشهر الحج فوجب استواء حكم الاحرامين فى الوجه الذى ذكرنا كما استوى حكم افعالهما فى صحة وقوعهما فى اشهر الحج * واحتج من ابى تجويز الاحرام بالحج قبل اشهرالحج بظاهر قوله تعالى (الحج اشهر معلومات) وقد ذكرنا وجه الدلالة منه على جوازه قبل اشهرالحج ومع ذلك فان قوله (الحج اشهر معلومات) حكمه متعلق بضمير لايستغنى عنه الكلام وذلك انه معلوم ان الحج لايكون اشهراً لان الحج هو فعل الحاج والاشهر هى فعل الله تعالى وغير جائز ان يكون فعل الله هو فعل العبد فثبت ان فيه ضميرا ويحتمل ان يكون الضمير فعل الحج فى اشهر معلومات وليس فى شىء منه نفى لجواز احرامه قبل اشهر الحج وانما يفيد ان فعل الحج فى هذه

الاشهر وان الاحرام جائز فيها وليس فى تجويز الاحرام فيها نفى لجوازه فى غيرها * فان قيل قد تضمن ذلك الامر باحرام الحج او افعاله فيها فغير جائز فعلها فى غيرها * قيل له هذا غلط لانه ليس فى اللفظ دلالة على الامر وانما فيه الدلالة على جوازه فيها فاما الايجاب فلا دلالة عليه من اللفظ واذا كان كذلك فاكثر مافيه تجويز احرام الحج وافعاله فى هذه الاشهر وليس فيه نفى لجوازه فى غيرها * فان قيل فاذا كان الاحرام جائزاً فى سائر السنة فلامعنى لتوقيت الاشهر له وهذا المذهب يؤدى الى اسقاط فائدة التوقيت * قيل له ليس كذلك بل فيه عدة فوائد منها انه أفاد ان افعال الحج مخصوصة بهذه الاشهر ألا ترى انا نقول انه لوكان طاف وسعى قبل اشهر الحج انه لايعتدبه ويعيده ومنها ان التمتع انما يتعلق حكمه بفعل العمرة مع الحج فى هذه الاشهر حتى لوقدم طواف العمرة على اشهر الحج وحج من عامه لم يكن متمتعاً ولذلك قال اصحابنا فيمن قرن ودخل مكة قبل اشهر الحج وطاف للعمرة وسعى ومضى على قرانه انه ليس بمتمتع وليس عليه دم القران فافادت الآية ان هذه الاشهر هى التى يتعلق بها حكم التمتع اذا جمع بين العمرة والحج فيها ومع ذلك فلوكان قوله تعالى (الحج اشهر معلومات) يوجب الاقتصار به عليها دون غيرها من الشهور لوجب ان نصرفه الى افعال الحج دون احرامه ليسلم لنا عموم قوله (يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج) فى جواز الاحرام فى سائر الاهلة ولو حملناه على الاحرام لأدى ذلك الى اسقاط فائدة قوله (قل هى مواقيت للناس والحج) والاقتصار به على معنى قوله (الحج اشهر معلومات) ومع ذلك فلانكون مستعملين له لان الله قد اخبر انه جعل الاهلة وقتا للحج ومتى قصرناه على اشهر الحج لم يتعلق حكمه بالاهلة وكان متعلقاً باوقات اخر غيرها مثل يوم عرفة للوقوف ويوم النحر للطواف والرمى ونحوه وايضاً فغير جائز ان يريد الاحرام وافعاله ومتى اراد الافعال انتفى الاحرام لامتناع ارادتهما بلفظ واحد لان احدهما هو المقصود بعينه وهو افعال المناسك والآخر سبب له سمى باسمه على طريق المجاز فغير جائز ان يرادا جميعاً بلفظ واحد الاترى ان من احرم ولم يقف فجائز ان يقال انه لم يحج ومتى وقف اطلق عليه اسم الحاج وايضا لماقال تعالى (الحج اشهر معلومات) وقال النبى صلى الله عليه وسلم الحج عرفة وجب ان يكون ذلك تعريفاً للحج المذكور فى قوله (الحج اشهر معلومات) فتكون الالف واللام لتعريف المعهود فيصير حينئذ تقدير الآية مع الخبر الحج الذى هو الوقوف بعرفة فى اشهر معلومات ويكون فائدة ذكر الاسهر ما قدمنا وايضاً لوصح ارادة الوقت للاحرام وجب استعماله فى الاشهر على الندب وقوله (مواقيت للناس والحج) على الجواز حتى يوفى كل واحد من اللفظين حظه من الفائدة وقسطه من الحكم * فان قيل اذا اراد به الاحرام لم يجز تقديمه على وقته ويصير بمنزلة قوله (اقم الصلوة لدلوك الشمس) وقوله (اقم الصلوة طرفى النهار) ونحو ذلك من الآى التى فيها توقيت العبادات * قيل له قد بينا ان قوله (الحج اشهر معلومات) لادلالة فيه على الوجوب لانه ليس بأمر وفيه ضمير

يحتاج في اثباته الى دلالة من غيره لاحتماله أن يكون المراد جواز الحج ويحتمل ان يريد به فضيلة الحج فليس في ظاهر اللفظ دليل على ان المراد بالتوقيت المذكور فيه لما ذاهو فلذلك لم يصح الاستدلال على توقيت الاحرام بالاشهر على جهة الايجاب واما الصلوة فان الله تعالى نص فيها على الاوقات المذكورة بلفظ يقتضي الايجاب فيها من غير احتمال لغيرها بقوله (اقم الصلوة لدلوك الشمس) وماجرى مجراه من الاوامر الموقتة * ووجه آخر وهو انا سلمنا لهم ان ذلك وقت الاحرام لم تلزم الصلوة عليه من قبل ان تقديم احرام الصلوة على وقتها انما لم يجز من حيث اتصلت فروضها واركانها بالاحرام وسائر فروضها غير جائزة متراخية عن تحريمتها فلذلك كان حكم تحريمتها حكم سائر افعالها ولا خلاف في جواز احرام الحج في وقت يتراخى عنه سائر افعاله وغير جائز شئ من فروضه عقيب احرامه فلذلك اختلفا * ومن جهة اخرى وهو ان كونه منهياً عن فعل الاحرام لايمنع صحة لزومه وكون الصلوة منهياً عنها يمنع صحة الدخول فيها والدليل على ذلك ان من تحرم بالصلوة محدثا اوغير مستقبل القبلة عامداً اوعارياً وهو يجد ثوباً لم يصح دخوله فيها ولواحرم بالحج وهو مخالط لامرأته اولابس ثياباً كان احرامه واقعاً ولزمه حكمه مع مقارنة مايفسده فلم يجز اعتبار احكام احرام الحج بالصلوة * ووجه آخر وهو ان ترك بعض فروض الصلوة يفسدها مثل الحدث والكلام والمشي وماجرى مجرى ذلك وترك بعض فروض الاحرام لايفسده لانه لوتطيب اولبس اواصطاد لم يفسده مع كون ترك هذه الامور فرضا فيه * وايضاً وجدنا من فروض الحج مايفعل بعد اشهر الحج ويكون مفعولاً في وقته وهو طواف الزيارة ولم نجد شيأ من فروض الصلوة يفعل بعد خروج وقتها الاعلى وجه القضاء فلم يجز ان تكون الصلوة اصلاً للاحرام ويمكن ان يجعل ذلك دليلاً في اصل المسئلة بان يقال لما كان بعض فروض الحج مفعولاً بعد اشهر الحج ويكون ذلك وقتاله كذلك جائز ان يكون احرامه قبل اشهر الحج ويكون ذلك وقتاً لانه لولم يجز تقديمه على اشهر الحج لما جاز تأخير شئ من فروضه عنه كالصلوة * فان قيل لما اتفق الجميع على ان من فاته الحج لايجوز ان يفعل باحرامه ذلك حجاً في القابل وكان عليه ان يحلل بعمل عمرة دل ذلك على ان الاحرام بالحج في غير اشهر الحج يوجب عمرة وانه غير جائز ان يفعل به حجاً * قيل له فقد جاز ان يبقى احرامه كاملا بعد اشهر الحج وهو يوم النحر قبل رمى الجمار حتى زعم الشافعي انه ان جامع يوم النحر قبل رمى الجمار فسد حجه وقد ذكرنا فيما سلف وجه الاستدلال من ذلك على جواز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج اذ لم يكن يوم النحر عنده من اشهر الحج وقد جاز بقاء احرامه بكماله فيه فدل على معنيين احدهما سقوط سؤال السائل لنا واعتراضه بما ذكره اذ قد جاز وجود احرام صحيح بالحج قبل اشهر الحج والمعنى الثاني انه دل على جواز ابتداء احرام الحج قبل اشهر الحج اذ قد جاز بقاؤه فيه على مابيناه فيما سلف * واما قول الشافعي في ان المحرم بالحج قبل اشهر الحج يكون محرماً بعمرة فانه

قول ظاهر الاختلال والفساد لانه لايخلو من ان يلزمه احرام الحج على ماعقده على نفسه او لايلزمه فان لم يلزمه كان كمن لم يحرم و بمنزلة من احرم بالظهر قبل دخول وقتها فلايلزمه شئ ولايكون داخلاً فيها ولا فى غيرها وان يلزمه الحج فقد جاز اداء الاحرام بالحج قبل اشهر الحج واذا صح احرامه وامكنه المضى فيه لم يجزله ان يتحلل منه بعمرة * فان قيل هو بمنزلة من فاته الحج فيلزمه ان يتحلل بعمرة * قيل له ليس ذلك بعمرة وانما هو عمل عمرة يتحلل به من احرام الحج الا ترى ان من فاته الحج وهو بمكة انه غير مأمور بالخروج منها الى الحل لاجل مالزمه من عمل العمرة اذكان وقت العمرة لمن كان بمكة الحل ولواراد ان يبتدئ عمرة لامر بالخروج الى الحل فدل ذلك على ان مايفعله بعد الفوات ليس بعمرة وانما هو عمل عمرة يتحلل به من احرام الحج واحرام الحج باق مع الفوات وايضاً فالذى فاته قدلزمه احرام الحج وانما احتاج الى الاحلال منه بعمل عمرة فهل يقول الشافعى ان المحرم بالحج قبل اشهر الحج قد لزمه الحج ويتحلل منه بعمل عمرة ويوجب عليه قضاء الحج فاذا لم يكن عنده محرما بالحج فقدلزمه فى ذلك شيأن احدهما انه لزمه عمرة لم يعقدها على نفسه ولم ينوها والثانى انه جعله بمنزلة الذى يفوته الحج بعد الاحرام وهذا لم يحرم قط به فالزمه عمرة لاسبب لها وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات وانما لامرئ مانوى فاذا احرم ونوى الحج فواجب ان يلزمه مانوى بقضية قوله عليه السلام وانما لامرئ مانوى * قوله تعالى ﴿ فمن فرض فيهن الحج ﴾ قال ابوبكر قداختلف السلف فى تأويله فقال ابن عباس رواية والحسن وقتادة فمن احرم وروى شريك عن ابى اسحق عن ابن عباس (فمن فرض فيهن الحج) قال التلبية وكذلك روى عن عبدالله بن مسعود و ابن عمر و ابراهيم النخعى وطاوس ومجاهد وعطاء وقالت عمرة عن عائشة لااحرام الالمن اهل ولبى * قال ابوبكر قول من تأول قوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج) على من احرم لايدل على انه رأى الاحرام جائزاً بغير تلبية لانه جائز ان يقول فمن احرم وشرط الاحرام ان يلبى فلم يثبت عن احد من السلف جواز الدخول فى الاحرام بغير تلبية أو مايقوم مقامها من تقليد الهدى وسوقه واصحابنا لايجيزون الدخول فى الاحرام الا بالتلبية اوتقليد الهدى وسوقه * والدليل على ذلك حديث فراد بن أبى نوح قال حدثنا نافع عن ابن عمر عن ابن ابى مليكة عن عائشة ان النبى صلى الله عليه وسلم دخل عليها وهى كأنها حزينة فقال مالك فقالت لا انا قضيت عمرتى وألفانى الحج عاركا قال ذلك شئ كتبه الله على بنات آدم فحجى وقولى مايقول المسلمون فى حجهم وذلك يدل على وجوب التلبية لانها الذى يقوله المسلمون عند الاحرام وامره عليه السلام على الوجوب * ويدل عليه قوله عليه السلام خذوا عنى مناسككم والتلبية من المناسك وقدفعلها عند الاحرام * ويدل عليه قوله عليه السلام اتانى جبريل عليه السلام فقال مر امتك يرفعوا اصواتهم بالتلبية فانها من شعائر الحج فيضمن ذلك معنيين فعل التلبية ورفع الصوت بها وقد اتفقوا على ان رفع الصوت غير واجب فبقى حكمه فى فعل التلبية * ويدل عليه ان الحج والعمرة

ينتظمان افعالاً متغايرة مختلفة مفعولة بتحريمة واحدة فاشبهت الصلوة لما تضمنت افعالاً متغايرة مختلفة مفعولة بتحريمة واحدة كان شرط الدخول فيها الذكر كذلك الحج والعمرة واجب ان يكون الدخول فيهما بالذكر اومايقوم مقامه وقال اصحابنا اذاقلد بدنة وساقها وهو يريد الاحرام فقد احرم وقدروى ابنا جابرعن ابيهما عن النبي صلى الله عليه وسلم ان من قلد بدنة فقد احرم واختلف السلف فى ذلك فقال ابن عمر اذا قلدبدنته فقد احرم وكذلك روى عن على وقيس بن سعد وابن مسعود وابن عباس وطاوس وعطاء ومجاهد والشعبي ومحمد بن سيرين وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وابراهيم وهذا على انه قلدها وساقها وهو يريد الاحرام لانه لاخلاف انه اذا لم يرد الاحرام لا يكون محرماً وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انى قلدت الهدى فلا احل الى يوم النحر فاخبر ان تقليد الهدى وسوقه كان المانع له من الاحلال فدل على ان لذلك تأثيراً فى الاحرام وانه قائم مقام التلبية فى باب الدخول فيه كما كان له تأثير فى منع الاحلال والدليل على ان التقليد بانفراده لايوجب الاحرام ماروت عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يبعث بهديه ويقيم فلايحرم عليه شئ وكذلك قالت عائشة لايحرم الامن اهل ولبى تعنى ممن لم يسق هديه ولم يخرج معه * قوله تعالى * فلارفث ولافسوق ولاجدال فى الحج * اختلف السلف فى تأويل الرفث فقال ابن عمر هوالجماع وروى عن ابن عباس مثله وروى عنه انه التعريض بالنساء وكذلك عن ابن الزبير وروى عن ابن عباس انه انشد فى احرامه

وهن يمشين بناهميسا * ان يصدق الطير ننك لميسا

فقيل له فى ذلك فقال انما الرفث مراجعة النساء بذكر الجماع وقال عطاء الرفث الجماع فادونه من قول الفحش وقال عمرو بن دينار هوالجماع فادونه من شأن النساء * قال ابوبكر قد قيل ان اصل الرفث فى اللغة هوالافحاش فى القول وبالفرج الجماع وباليد الغمز للجماع واذا كان كذلك قد تضمن نهيه عن الرفث فى الحج هذه الوجوه كلها وحصل من اتفاق جميع من روى عنه تأويله ان الجماع مراد به فى هذه الآية * ويدل على ان الرفث الفحش فى المنطق قوله عليه السلام اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولايجهل فان جهل عليه فليقل انى صائم والمراد فحش القول وان كان المراد بالرفث هوالتعريض بذكر النساء فى الاحرام فاللمس والجماع اولى ان يكون محظوراً كما قال تعالى (ولاتقل لهما اف ولاتنهرهما) عقل منه النهى عن السب والضرب وقد ذكر الله تعالى الرفث فى شأن الصوم فقال (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) ولاخلاف انه اريد به الجماع وعقل منه اباحة مادونه كما ان حظره الرفث فى الحج وهو التعريض واللمس قد عقل به حظر ما فوقه من الجماع لان حظر القليل يدل على الكثير من جنسه واباحة الكثير تدل على اباحة القليل من جنسه وقد روى عن محمد بن راشد قال خرجنا حجاجاً فررنا بالرويثة فاذا بها شيخ يقال له ابوهرم قال سمعت اباهريرة يقول للمحرم من امرأته كل شئ الا الجماع

قال فاهوى رجل منا الى امرأته فقبلها فقدمنا مكة فذكرنا ذلك لعطاء فقال قاتله الله قعد على طريق من طرق المسلمين يفتنهم بالضلالة ثم قال للذى قبل امرأته اهرق دماً وهذا شيخ مجهول وماذكره قداتفقت الامة على خلافه وعلى ان من قبل امرأته فى احرامه بشهوة فعليه دم وروى ذلك عن على وابن عباس وابن عمر والحسن وعطاء وعكرمة وابراهيم وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير ذلك وهو قول فقهاء الامصار ولما ثبت بماذكرنا حظر مراجعة النساء بذكر الجماع فى حال الاحرام والتعريض به واللمس وذلك كله من دواعى الجماع دل ذلك على ان الجماع ودواعيه محظورة على المحرم وذلك دليل على حظر التطيب لهذا المعنى بعينه ولما ورد فيه من السنة * واما الفسوق فروى عن ابن عمر قال الفسوق السباب * والجدال المراء وقال ابن عباس الجدال ان تجادل صاحبك حتى تغيظه والفسوق المعاصى وروى عن مجاهد لاجدال فى الحج قال قد اعلم الله تعالى اشهر الحج فليس فيها شك ولاخلاف * قال ابوبكر جميع ماذكر من هذه المعانى عن المتقدمين جائز ان يكون مراد الله تعالى فيكون المحرم منهيا عن السباب والمماراة فى اشهر الحج وفى غير ذلك وعن الفسوق وسائر المعاصى فتضمنت الآية الامر بحفظ اللسان والفرج عن كل ماهو محظور من الفسوق والمعاصى والمعاصى والفسوق وان كانت محظورة قبل الاحرام فان الله نص على حظرها فى الاحرام تعظيماً لحرمة الاحرام ولان المعاصى فى حال الاحرام اعظم واكبر عقاباً منها فى غيرها كما قال عليه السلام اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يجهل فان جهل عليه فليقل انى امرء صائم وقدروى ان الفضل بن العباس كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم من المزدلفة الى منى فكان يلاحظ النساء وينظر اليهن فجعل النبى عليه السلام يصرف وجهه بيده من خلفه وقال ان هذا يوم من ملك سمعه وبصره غفرله ومعلوم حظر ذلك فى غير ذلك اليوم ولكنه خص اليوم تعظيماً لحرمته فكذلك المعاصى والفسوق والجدال والرفث كل ذلك محظور ومراد بالآية سواء كان مما حظره الاحرام اوكان محظوراً فيه و فى غيره بعموم اللفظ ويكون تخصيصه اياها بحال الاحرام تعظيماً للاحرام وان كانت محظورة فى غيره وقدروى مسعود عن منصور عن ابى حازم عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته امه وهذا موافق لدلالة الآية وذلك لان الله تعالى لما نهى عن المعاصى والفسوق فى الحج فقد تضمن ذلك الامر بالتوبة منها لان الاصرار على ذلك هو من الفسوق والمعاصى فاراد الله تعالى ان يحدث الحاج توبةً من الفسوق والمعاصى حتى يرجع من ذنوبه كيوم ولدته امه على ماروى عن النبى عليه السلام * وقوله تعالى (ولاجدال فى الحج) قد تضمن النهى عن مماراة صاحبه ورفيقه واغضابه وحظر الجدال فى وقت الحج على ماكان عليه امر الجاهلية لانه قداستقر على وقت واحد وابطل به النسئ الذى كن اهل الجاهلية عليه وهو معنى قوله عليه السلام الا ان الزمان قداستدار كهيئته يوم خلق السموات والارض يعنى عود الحج الى الوقت الذى جعله الله له واتفق ذلك فى حجة النبى عليه السلام وقوله (فلا

رفث ولافسوق ولاجدال فى الحج) وان كان ظاهره الخبر فهو نهى عن هذه الافعال وعبر بلفظ النفى عنها لان المنهى عنه سبيله ان يكون منفيا غير مفعول وهو كقوله فى الامر (والوالدات يرضعن اولادهن ويتربصن بانفسهن) وماجرى مجراه صيغته صيغة الخبر ومعناه الامر * قوله تعالى ﴿ وتزودوا فان خير الزاد التقوى ﴾ روى عن مجاهد والشعبى ان اناسا من اهل اليمن كانوا لايتزودون فى حجهم حتى نزلت (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) وقال سعيد بن جبير الزاد الكعك والزيت وقيل فيه ان قوما كانوا يرمون بازوادهم يتسمون بالمتوكلة فقيل لهم تزودوا من الطعام ولاتطرحوا كلكم على الناس وقيل فيه ان معناه ان تزودوا من الاعمال الصالحة فان خير الزاد التقوى * قال ابوبكر لما احتملت الآية الامرين من زاد الطعام وزاد التقوى وجب ان يكون عليهما اذ لم تقم دلالة على تخصيص زاد من زاد وذكر التزود من الاعمال الصالحة فى الحج لانه احق شئ بالاستكثار من اعمال البر فيه لمضاعفة الثواب عليه كما نص على حظر الفسوق والمعاصى فيه وان كانت محظورة فى غيره تعظيماً لحرمة الاحرام واخباراً انها فيه اعظم مأثماً فجمع الزادين فى مجموع اللفظ من الطعام ومن زاد التقوى ثم اخبر ان زاد التقوى خيرها لبقاء نفعه ودوام ثوابه وهذا يدل على بطلان مذهب المتصوفة الذين يتسمون بالمتوكلة فى تركهم التزود والسعى فى المعاش وهو يدل على ان من شرط استطاعة الحج الزاد والراحلة لانه خاطب بذلك من خاطبه بالحج وعلى هذا المعنى قال النبى عليه السلام حين سئل عن الاستطاعة هى الزاد والراحلة والله الموفق

باب التجارة فى الحج

قال الله عقيب ذكر الحج والتزود له ﴿ ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربكم ﴾ يعنى المخاطبين باول الآية وهم المأمورون بالتزود للحج واباح لهم التجارة فيه وروى ابويوسف عن العلاء بن السائب عن ابى امامة قال قلت لابن عمر انى رجل اكرى الابل الى مكة أفيجزى من حجتى قال الست تلبى وتقف وترمى الجمار قلت بلى قال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مثل ماسألتنى فلم يجبه حتى انزل الله هذه الآية (ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربكم) فقال عليه السلام انت حاج وقال عمرو بن دينار قال ابن عباس كانت ذوالمجاز وعكاظ متجراً للناس فى الجاهلية فلما كان الاسلام تركوا حتى نزلت (ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربكم) فى مواسم الحج وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال اتانى رجل فقال انى آجرت نفسى من قوم على ان اخدمهم ويحجون بى فهل لى من حج فقال ابن عباس هذا من الذين قال الله تعالى (لهم نصيب مما كسبوا) وروى نحو ذلك عن جماعة من التابعين منهم الحسن وعطاء ومجاهد وقتادة ولا نعلم احداً روى عنه خلاف ذلك الاشيأ رواه سفيان الثورى عن عبد الكريم عن سعيد بن جبير قال سأله رجل اعرابى فقال انى اكرى ابلى وانا اريد الحج أفيجزئنى قال لا ولا كرامة وهذا قول شاذ

خلاف ماعليه الجمهور وخلاف ظاهر الكتاب فى قوله (ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربكم) فهذا فى شأن الحاج لان اول الخطاب فيهم وسائر ظواهر الآى المبيحة لذلك دالة على مثل مادلت عليه هذه الآية نحو قوله (وآخرون يضربون فى الارض يبتغون من فضل الله) وقوله (واذن فى الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر) الى قوله (ليشهدوا منافع لهم) ولم يخصص شيأ من المنافع دون غيرها فهو عام فى جميعها من منافع الدنيا والآخرة وقال تعالى (واحل الله البيع وحرم الربا) ولم يخصص منه حال الحج وجميع ذلك يدل على ان الحج لا يمنع التجارة وعلى هذا امر الناس من عصر النبى عليه السلام الى يومنا هذا فى مواسم منى ومكة فى ايام الحج والله اعلم

باب الوقوف بعرفة

قال الله تعالى ﴿ فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام ﴾ قال ابوبكر قد دل ذلك على ان مناسك الحج الوقوف بعرفة وليس فى ظاهره دلالة على انه من فروضه فلما قال فى سياق الخطاب (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) ابان بذلك عن فرض الوقوف ولزومه وذلك لان امره بالافاضة مقتض للوجوب ولاتكون الافاضة فرضا الاوالكون بها فرضاً حتى يفيض منها اذ لا يتوصل الى الافاضة الا بكونه قبلها هناك * وقد اختلف فى تأويل قوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) فروى عن عائشة وابن عباس وعطاء والحسن ومجاهد وقتادة والسدى انه اراد الافاضة من عرفة قالوا وذلك لان قريشا ومن دان دينها يقال لهم الحمس كانوا يقفون بالمزدلفة ويقف سائر العرب بعرفات فلما جاء الاسلام انزل الله تعالى على نبيه (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشاً ومن دان دينها ان يأتوا عرفات فيقفوا بها مع الناس ويفيضوا من حيث افاض الناس وحكى عن الضحاك انه اراد به الوقوف بالمزدلفة وان يفيضوا من حيث افاض ابراهيم عليه السلام وقيل انه انما قال (الناس) واراد ابراهيم وحده كما قال تعالى (الذين قال لهم الناس) وكان رجلاً واحداً ولان ابراهيم عليه السلام لما كان الامام المقتدى به سماه الله تعالى امة كان بمنزلة الامة التى تتبع سنته جاز اطلاق اسم الناس والمراد به هو وحده والتأويل الاول هو الصحيح لاتفاق السلف عليه والضحاك لا يزاحم به هؤلاء فهو قول شاذ وانما ذكر الناس هاهنا وامر قريشا بالافاضة من حيث افاض الناس لانهم كانوا اعظم الناس وكانت قريش ومن دان دينها قليلة بالاضافة اليهم فلذلك قال (من حيث افاض الناس) * فان قيل لما قال (فاذا افضتم من عرفات) ثم عقب ذلك بقوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) وثم يقتضى الترتيب لامحالة علمنا ان هذه الافاضة هى بعد الافاضة من عرفات وليس بعدها افاضة الامن المزدلفة وهى المشعر الحرام فكان حمله على ذلك اولى منه على الافاضة من عرفة ولان الافاضة من عرفة قد تقدم ذكرها فلاوجه لاعادتها * قيل له ان قوله تعالى (ثم افيضوا

من حيث افاض الناس) عائد الى اول الكلام وهو الخطاب بذكر الحج وتعليم مناسكه وافعاله فكأنه قال ياايها المأمورون بالحج من قريش بعد ماتقدم ذكرنا له افيضوا من حيث افاض الناس فيكون ذلك راجعاً الى صلة خطاب المامورين وهو كقوله تعالى (ثم آتينا موسى الكتاب تماماً على الذى احسن) والمعنى بعد ماذكرنا لكم اخبرنا كم انا آتينا موسى الكتاب تماماً على الذى احسن ويجوز ان يكون ثم بمعنى الواو فيكون تقديره وافيضوا من حيث افاض الناس كما قال تعالى (ثم كان من الذين آمنوا) معناه وكان من الذين آمنوا وقوله (ثم الله شهيد على ما تفعلون) معناه والله شهيد فاذا كان ذلك سائغاً فى اللغة ثم روى عن السلف ما ذكرنا لم يجز العدول عنه الى غيره واما قولك ان ذكر عرفات قد تقدم فى قوله (فاذا افضتم من عرفات) فلا يكون لقوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) وجه فليس كذلك لان قوله (فاذا افضتم من عرفات) لا دلالة فيه على ايجاب الوقوف وقوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) هو امر لمن لم يكن يقف بعرفة من قريش فقد افاد به من ايجاب الوقوف مالم يتضمنه قوله (فاذا افضتم من عرفات) اذ لا دلالة فى قوله (فاذا افضتم من عرفات) على فرض الوقوف ومع ذلك فلو اقتصر على قوله (فاذا افضتم من عرفات) لكان جائزاً ان يظن ظان انه خطاب لمن كان يقف بها دون من لم يكن يرى الوقوف بها فيكون التاركون للوقوف على جملة امرهم فى الوقوف بالمزدلفة دون عرفات فابطل ظن الظان لذلك بقوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) * واتفقت الامة مع ذلك على ان تارك الوقوف بعرفة لا حج له ونقلته عن النبى عليه السلام قولاً وعملاً وروى بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر الديلى قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف الحج قال الحج يوم عرفة من جاء عرفة ليلة جمع قبل الصبح او يوم جمع فقد تم حجه وروى الشعبى عن عروة بن مضرس الطائى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال بالمزدلفة من صلى معنا هذه الصلوة ووقف معنا هذا الموقف وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلاً او نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه وقد روى عن ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وجابر اذا وقف قبل طلوع الفجر فقد تم حجه والفقهاء مجمعون على ذلك وقد اختلف الفقهاء فيمن لم يقف بعرفة ليلاً فقال سائرهم اذا وقف نهاراً فقد تم حجه وان دفع منها قبل غروب الشمس فعليه دم عند اصحابنا ان لم يرجع قبل الامام وقال مالك بن انس ان لم يرجع حتى طلع الفجر بطل حجه واصحابه يزعمون انه قال ذلك لان مذهبه ان فرض الوقوف بالليل دون النهار وان الوقوف نهاراً غير مفروض وانما هو مسنون وروى عن ابن الزبير ان من دفع من عرفات قبل غروب الشمس فسد حجه * والدليل على صحة القول الاول قوله عليه السلام فى حديث عروة بن مضرس وافاض من عرفة قبل ذلك ليلاً او نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه فحكم بصحة حجه وتمامه بوقوفه فى احد الوقتين من ليل او نهار * ويدل عليه ايضاً قوله تعالى (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) وحيث اسم للموضع وهو عرفات فكان بمنزلة قوله افيضوا من عرفات ولم يخصصه بليل ولا نهار وليس فيه ذكر للوقت

فاقتضى ذلك جوازه فى اى وقت وقف فيه ويدل عليه من جهة النظر انا وجدنا سائر المناسك ابتداؤها بالنهار وانما يدخل فيه الليل تبعاً ولم نجد شيأ منها يختص بالليل حتى لايصح فعله فى غيره فقول من جعل فرض الوقوف بالليل خارج عن الاصول الا ترى ان طواف الزيارة والوقوف بالمزدلفة والرمى والذبح والحلق كل ذلك مفعول بالنهار وانما يفعل بالليل على انه يؤخر عن وقته على وجه التبع للنهار فوجب ان يكون ذلك حكم الوقوف بعرفة * وايضاً قد نقلت الامة وقوف النبى عليه السلام نهاراً الى يومنا هذا وانه دفع منها عند سقوط الفرض وهذا يدل على ان وقت الوقوف هو النهار ووقت الغروب هو الدفع فاستحال ان يكون الدفع هو وقت الفرض ووقت الوقوف لايكون وقتاً للفرض * وايضاً لما قيل يوم عرفة ونقلت هذه التسمية عن النبى عليه السلام فى اخبار كثيرة منها ان الله تعالى يباهى ملائكته يوم عرفة ومنها ان صيام يوم عرفة يعدل صيام سنة ولذلك اطلقت الامة ذلك عليه دل على ان النهار وقت الفرض فيه وان الوقوف ليلاً انما يفعله من وقف فائتاً الا ترى انه لما قيل يوم الجمعة ويوم الاضحى ويوم الفطر كانت هذه الافعال واقعة فى هذه الايام نهاراً ولذلك اضيفت اليها فدل ذلك على ان فرض الوقوف يوم عرفة وانه يفعل ليلاً على وجه القضاء لما فاته كما يرمى الجمار ليلا على وجه القضاء لما فاته نهاراً وكذلك الطواف والذبح والحلق * واختلف فى موضع الوقوف فروى جبير بن مطعم ان النبى عليه السلام قال كل عرفات موقف وارفعوا عن عرنة وكل مزدلفة موقف وارفعوا عن محسر وروى جابر عن النبى عليه السلام انه قال كل عرفة موقف وقال ابن عباس ارتفعوا عن وادى عرنة والمنبر عن مسيله فما فوق ذلك موقف ولم يختلف رواة الاخبار ان النبى عليه السلام دفع من عرفة بعد غروب الشمس وقد روى ان اهل الجاهلية كانوا يدفعون منها اذا صارت الشمس على رؤس الجبال كانها عمائم الرجال فى وجوههم وانهم كانوا يدفعون من المزدلفة بعد طلوع الشمس فخالفهم النبى عليه السلام ودفع من عرفات بعد الغروب ومن المزدلفة قبل الطلوع وروى سلمة بن كهيل عن الحسن العرنى عن ابن عباس قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس يوم عرفة فقال يا ايها الناس ليس البر فى ايجاف الخيل ولا فى ايضاع الابل ولكن سيراً حسناً جميلا ولا توطئوا ضعيفاً ولا تؤذوا مسلماً وروى هشام بن عروة عن ابيه عن اسامة بن زيد قال كان سير نامع رسول الله صلى الله عليه وسلم حين يدفع من عرفات العنق غير انه كان اذا وجد فجوة نص والله اعلم

باب الوقوف بجمع

قال الله تعالى (فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) ولم يختلف اهل العلم ان المشعر الحرام هو المزدلفة وتسمى جمعاً فمن الناس من يقول ان هذا الذكر هو صلوة المغرب والعشاء اللتين يجمع بينهما بالمزدلفة والذكر الثانى فى قوله (واذكروه كما هداكم) هو الذكر

المفعول عندالوقوف بالمزدلفة غداة جمع فيكون الذكر الاول غيرالثانى والصلوة تسمى ذكراً قال النبي عليه السلام من نام عن صلوة اونسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا عند ذلك قوله تعالى (واقم الصلوة لذكرى) فسمى الصلوة ذكراً فعلى هذا قد اقتضت الآية تأخير صلوة المغرب الى ان تجمع مع العشاء بالمزدلفة وروى اسامة بن زيد وكان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم من عرفات الى المزدلفة انه قال للنبي عليه السلام فى طريق المزدلفة الصلوة فقال الصلوة امامك فلما اتى المزدلفة صلاها مع العشاء الآخرة والاخبار عن النبي عليه السلام متواترة فى جمع النبي عليه السلام بين المغرب والعشاء بالمزدلفة * وقد اختلف فيمن صلى المغرب قبل أن يأتى المزدلفة فقال ابوحنيفة ومحمد لا تجزيه وقال ابويوسف تجزيه * وظاهر قوله تعالى (فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) اذا كان المراد به الصلوة يمنع جوازها قبله وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة امامك وحمله على ذلك اولى من حمله على الذكر المفعول فى حال الوقوف بجمع لان قوله تعالى (واذكروه كما هداكم) هو الذكر فى موقف جمع فواجب ان نحمل الذكر الاول على الصلوة حتى نكون قد وفينا كل واحد من الذكرين حظه من الفائدة ولا يكون تكراراً وايضاً فان قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) هو امر يقتضى الايجاب والذكر المفعول بجمع ليس بواجب عند الجميع ومتى حمل على فعل صلوة المغرب بجمع كان محمولاً على مقتضاه من الوجوب فوجب حمله عليه * وقد اختلف اهل العلم فى الوقوف بالمزدلفة * هل هو من فروض الحج ام لا فقال قائلون هو من فروض الحج ومن فاته فلا حج له كمن فاته الوقوف بعرفة وقال جمهور اهل العلم حجه تام ولا يفسده ترك الوقوف بالمزدلفة * واحتج من لم يجعله من فروضه بما روى عن النبي عليه السلام فى حديث عبدالرحمن بن يعمر الديلى عن النبي عليه السلام انه قال الحج عرفة فمن وقف قبل ان يطلع الفجر فقد تم حجه وقال فى بعض الاخبار من ادرك عرفة فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج فحكم بصحة حجه بادراك عرفة ولم يشترط معه الوقوف بجمع ويدل عليه ماروى ابن عباس وابن عمر ونقله الناس قائلين له ان النبي عليه السلام قدم ضعفة اهله بليل وفى بعض الاخبار ضعفة الناس من المزدلفة ليلاً وقال لهم لا ترموا جمرة العقبة حتى تطلع الشمس فلوكان الوقوف بها فرضاً لما رخص لهم فى تركه للضعف كما لا يرخص فى الوقوف بعرفة لأجل الضعف * فان قيل لانهم كانوا وقفوا ليلا وهو وقت الوقوف بها وروى سالم بن عمر وهو احد من روى حديث تقديم ضعفة الناس من المزدلفة فكان يقدم ضعفة اهله من المزدلفة فيقفون عندالمشعر الحرام بليل فيذكرون مابدالهم ثم يدفعون * قيل له وقت الوقوف بها بعد طلوع الفجر وقد نقل الناس وقوف النبي عليه السلام بها بعد طلوع الفجر ولم يأمر النبي عليه السلام ضعفة اهله بالوقوف حين عجلهم منها ليلا ولوكان ذلك وقت الوقوف لأمرهم به ولم يرخص لهم فى تركه مع امكانه من غير عذر وما روى عن ابن عمر فانما هو من فعله ليس عن النبي عليه السلام ولم يقل ابن عمر

ايضاً ان هذا وقت الوقوف وانما كان ذلك على وجه الاستحباب للذكر قبل الرجوع الى منى ويدل على ان وقت الوقوف بعد طلوع الفجر انا وجدنا سائر افعال المناسك انما وقتها بالنهار والليل يدخل فيه على وجه التبع على مابينا * واحتج من جعل الوقوف بها فرضاً بظاهر قوله تعالى (فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) فظاهره يقتضى الوجوب ويحتجون ايضاً بحديث مطرف بن طريف عن الشعبي عن عروة بن مضرس عن النبي عليه السلام قال من ادرك جمعاً والامام واقف فوقف مع الامام ثم افاض مع الناس فقد ادرك الحج ومن لم يدرك فلا حج له و بما روى يعلى بن عبيد قال حدثنا سفيان عن بكير بن عطاء عن عبدالرحمن بن يعمر الديلى قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم واقفاً بعرفات فاقبل ناس من اهل نجد فسألوه عن الحج فقال الحج يوم عرفة ومن ادرك جمعاً قبل الصبح فقد ادرك الحج * فاما قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) فلا دلالة فيه على ماذكروا وذلك لانه امر بالذكر وقد اتفق الجميع على ان الذكر هناك غير مفروض فان تركه لايوجب نقصاً فى الحج وليس للوقوف ذكر فى الآية فسقط الاحتجاج به ومع ذلك فقد بينا ان المراد بهذا الذكر هو فعل صلوة المغرب هناك * واما حديث مطرف بن طريف عن الشعبي فانه قد رواه خمسة من الرواة غير مطرف منهم زكريا بن ابى زائدة وعبدالله بن ابى السفر وسيار وغيرهم عن الشعبي عن عروة عن النبي عليه السلام ذكروا فيه انه عليه السلام قال من صلى معنا هذه الصلوة ووقف معنا هذا الموقف وافاض قبل ذلك من عرفة ليلاً اونهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه ولم يذكر منهم احد انه قال فلا حج له ومع ذلك فقد اتفقوا ان ترك الصلوة هناك لايفسد الحج وقد ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم فكذلك الوقوف * وقوله فلا حج له يحتمل ان يريد به نفى الفضل لا نفى الاصل كما قال عليه السلام لاوضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه وكما روى عمر من قدم ثقله فلا حج له واما حديث عبدالرحمن بن يعمر الديلى عن النبي صلى الله عليه وسلم فانه قد روى هذا الحديث محمد بن كثير عن سفيان عن بكير بن عطاء عن عبدالرحمن بن يعمر الديلى عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال فيه من وقف قبل ان يطلع الفجر فقد تم حجه فعلمنا ان المراد بذلك الوقوف بعرفة فى شرط ادراك الحج وان رواية من روى من ادرك جمعا قبل الصبح وهم وكيف لايكون وهماً وقد نقلت الامة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقوفه بها بعد طلوع الفجر ولم يرو عنه انه امر احداً بالوقوف بها ليلاً ومع ذلك فقد عارضته الاخبار الصحيحة التى رويت من قوله من صلى معنا هذه الصلوة ثم وقف معنا هذا الموقف وسائر اخبار عبدالرحمن بن يعمر انه قال من ادرك عرفة فقد ادرك الحج وقد تم حجه ومن فاته عرفة فقد فاته الحج وذلك ينفى رواية من شرط معه الوقوف بالمزدلفة واظن الاصم و ابن علية القائلين بهذه المقالة * واحتجوا فيه من طريق النظر بانه لما كان فى الحج وقوفان واتفقنا على فرضية احدهما وهو الوقوف بعرفة وجب ان يكون الآخر فرضا لان الله عزوجل ذكرهما فى القرآن كما انه لما ذكر الركوع والسجود كانا فرضين

فى الصلوة فيقال له اماقولك انهما لما كانا مذكورين فى القرآن كانا فرضين فانه غلط فاحش لانه يقتضى انيكون كل مذكور فى القرآن فرضاً وهذا خلف من القول وعلى ان الله تعالى لم يذكر الوقوف وانما قال (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) والذكر ليس بمفروض عند الجميع فكيف يكون الوقوف فرضاً فالاحتجاج به من هذا الوجه ساقط فان كان اوجبه قياساً على الوقوف بعرفة فانه يطالب بالدلالة على صحة العلة الموجبة لهذا القياس وذلك معدوم ويقال له أليس قد طاف النبى صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة وسعى ثم طاف ايضا يوم النحر وطاف للصدر وامر به فهل وجب انيكون لهذا الطواف كله حكم واحد فى باب الايجاب فاذا جاز انيكون بعض الطواف ندبا وبعضه واجبا فماينكر انيكون حكم الوقوف كذلك فيكون بعضه ندباً وبعضه واجبا * قوله تعالى ﴿فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم﴾ قضاء المناسك هو فعلها على تمام ومثله قوله (فاذا قضيتم الصلوة فاذكروا الله قياماً وقعوداً) وقوله (فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض) ومنه قوله عليه السلام فما ادركتم فصلوا ومافاتكم فاقضوا يعنى افعلوه على التمام * وقوله (فاذكروا الله كذكركم آباءكم) قد قيل فيه وجهان احدهما الاذكار المفعولة فى سائر احوال المناسك كقوله (اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة) وهو مأمور به قبل الطلاق على مجرى قولهم اذا حججت فطف بالبيت واذا احرمت فاغتسل واذا صليت فتوضأ وقوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) وانما هو قبل الصلوة وكذلك قوله (فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله) جائز ان يريد الاذكار المسنونة بعرفات والمزدلفة وعند الرمى والطواف وقيل فيه ان اهل الجاهلية كانوا يقفون عند قضاء المناسك فيذكرون مآثرهم ومفاخر آبائهم فابدلهم الله به ذكره وشكره على نعمه والثناء عليه فقال النبى صلى الله عليه وسلم بعرفات ان الله قد اذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء الناس من آدم وآدم من تراب لافضل لعربى على عجمى الا بالتقوى ثم تلا (ياايها الناس اناخلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم) فكان خروج الكلام على حال لأهل الجاهلية فى ذكرهم آباءهم والله اعلم

باب ايام منى والنفر فيها

قال الله عز وجل ﴿واذكروا الله فى ايام معدودات فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه﴾ قال ابوبكر روى سفيان وشعبة عن بكير بن عطاء عن عبدالرحمن بن يعمر الديلى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايام منى ثلثة ايام التشريق فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلااثم عليه واتفق اهل العلم على ان قوله بيان لمراد الآية فى قوله (ايام معدودات) ولاخلاف بين اهل العلم ان المعدودات ايام التشريق وقد روى ذلك عن على وعمر وابن عباس وابن عمر وغيرهم الاشئ رواه ابن ابى ليلى عن المنهال عن زر عن على

قال المعدودات يوم النحر ويومان بعده اذبح في ايها شئت وقد قيل ان هذا وهم والصحيح عن علي انه قال ذلك في المعلومات وظاهر الآية ينفي ذلك ايضاً لانه قال (فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه) وذلك لا يتعلق بالنحر وانما يتعلق برمي الجمار المفعول في ايام التشريق * واما المعلومات فقد روى عن علي وابن عمر ان المعلومات يوم النحر ويومان بعده واذبح في ايها شئت قال ابن عمر المعدودات ايام التشريق وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس المعلومات العشر والمعدودات ايام التشريق وقد روى ابن ابي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس المعلومات يوم النحر وثلثة ايام بعده ايام التشريق والمعدودات يوم النحر وثلثة ايام بعده التشريق وروى عبدالله بن موسى اخبرنا عمارة بن ذكوان عن مجاهد عن ابن عباس قال المعدودات ايام العشر والمعلومات ايام النحر فقوله المعدودات انها ايام العشر لاشك في انه خطأ ولم يقل به احد وهو خلاف الكتاب قال الله تعالى (فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه) وليس في العشر حكم يتعلق بيومين دون الثلاث وقد روى عن ابن عباس باسناد صحيح ان المعلومات العشر والمعدودات ايام التشريق وهو قول الجمهور من التابعين منهم الحسن ومجاهد وعطاء والضحاك وابراهيم في آخرين منهم وقد روى عن ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد ان المعلومات العشر والمعدودات ايام التشريق وذكر الطحاوي عن شيخه احمد بن ابي عمران عن بشر بن الوليد قال كتب ابوالعباس الطوسي الى ابي يوسف يسأله عن الايام المعلومات فاملى على ابويوسف جواب كتابه اختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فروى عن علي وابن عمر انها ايام النحر والى ذلك اذهب لانه قال (على ما رزقهم من بهيمة الانعام) وذكر شيخنا ابوالحسن الكرخي عن احمد القاري عن محمد عن ابي حنيفة ان المعلومات العشر وعن محمد انها ايام النحر الثلاثة يوم الاضحى ويومان بعده * قال ابوبكر فحصل من رواية احمد القاري عن محمد ورواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف ان المعلومات يوم النحر ويومان بعده ولم تختلف عن ابي حنيفة ان المعلومات ايام العشر والمعدودات ايام التشريق وهو قول ابن عباس المشهور وقوله تعالى (على ما رزقهم من بهيمة الانعام) لادلالة فيه على ان المراد ايام النحر لاحتماله ان يريد لما رزقهم من بهيمة الانعام كقوله (ولتكبروا الله على ما هداكم) والمعنى لما هداكم وايضاً يحتمل ان يريد بها ايام العشر لان فيها يوم النحر وفيه الذبح ويكون بتكرار السنين عليه اياماً وذكر اهل اللغة ان المعدودات منفصلة عن المعلومات بدلالة اللفظ على افتراقهما في باب العدد وذلك لان وصفها بالمعدودات دلالة التقليل كقوله تعالى (بخس دراهم معدودة) وانما يوصف بالعدد اذا اريد به التقليل لانه يكون نقيض كثرة فهو كقولك قليل وكثير فعرفت المعدودات بالتقليل وقيل للاخرى معلومات فعرفت بالشهرة لانها عشرة ولم يختلف اهل العلم ان ايام منى ثلاثة بعد يوم النحر وان للحاج ان يتعجل في اليوم الثاني منها اذا رمى الجمار وينفر وان له ان يتأخر الى اليوم الثالث حتى يرمي الجمار فيه ثم ينفر واختلف فيمن لم ينفر حتى غابت الشمس من اليوم

الثاني فروى عن عمر وابن عمر وجابر بن زيد والحسن وابراهيم انه اذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل ان ينفر فلا ينفر حتى يرمى الجمار من الغد وروى عن الحسن البصرى ان له ان ينفر فى اليوم الثانى اذا رمى وقت الظهر كله فان ادركته صلوة العصر بمنى فليس له ان ينفر الى اليوم الثالث وقال اصحابنا انه اذا لم ينفر حتى غابت الشمس فلا ينبغى له ان ينفر حتى يرمى جمرة اليوم الثالث ولا يلزمه ذلك الا ان يصبح بمنى فحينئذ يلزمه رمى اليوم الثالث ولا يجوز تركه ولا نعلم خلافاً بين الفقهاء ان من اقام بمنى الى اليوم الثالث انه لا يجوز له النفر حتى يرمى وانما قالوا انه لا يلزمه رمى اليوم الثالث باقامته بمنى الى ان يمسى من قبل ان الليلة التى تلى اليوم الثانى هى تابعة له حكمها حكمه وليس حكمها حكم الذى بعدها ألا ترى انه لو ترك الرمى فى اليوم الاول رماه فى ليلته ولم يكن مؤخراً له عن وقته لانه عليه السلام رخص للرعاة ان يرموا ليلاً فكان حكم الليلة حكم اليوم الذى قبلها ولم يكن حكمها حكم الذى بعدها فلذلك قالوا ان اقامته فى اليوم الثانى بمنى الى ان يمسى بمنزلة اقامته بها نهاراً واذا اقام حتى يصبح من اليوم الثالث لزمه الرمى بلا خلاف وهذا مما يستدل به على صحة قول ابى حنيفة فى تجويزه رمى اليوم الثالث قبل الزوال اذ قد صار وقتاً للزوم الرمى ويستحيل ان يكون وقتاً لوجوبه ثم لا يصح فعله فيه * واما قوله تعالى ﴿ فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى ﴾ فانه قد قيل فيه وجهان احدهما فلا اثم عليه لتكفير سيأته وذنوبه بالحج المبرور وروى نحوه عن عبدالله بن مسعود ومثله ماروى عن النبى عليه السلام انه قال من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته امه والوجه الثانى انه لا مأثم عليه فى التعجيل وروى نحوه عن الحسن وغيره وقال (من تأخر فلا اثم عليه) لانه مباح له التأخير * وقوله (لمن اتقى) يحتمل لمن اتقى مانهى الله عنه فى الاحرام بقوله (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) وان لم يتق فغير موعود بالثواب * قوله تعالى ﴿ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا﴾ الآية * قال ابوبكر فيه تحذير من الاغترار بظاهر القول وما يبديه من حلاوة المنطق والاجتهاد فى تأكيد مايظهره فاخبر الله تعالى ان من الناس من يظهر بلسانه ما يعجبك ظاهره ﴿ويشهد الله على مافى﴾ قلبه وهذه صفة المنافقين مثل قوله تعالى (قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون اتخذوا ايمانهم جنة) وقوله (واذا رأيتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم) فأعلم الله تعالى نبيه ضمائرهم لئلا يغتر بظاهر اقوالهم وجعله عبرة لنا فى امثالهم لئلا نتكل على ظاهر امور الناس وما يبدونه من انفسهم وفيه الامر بالاحتياط فيما يتعلق بامثالهم من امور الدين والدنيا فلا نقتصر فيما امرنا بأئتمان الناس عليه من امر الدين والدنيا على ظاهر حال الانسان دون البحث عنه * وفيه دليل على ان عليه استبراء حال من يراد للقضاء والشهادة والفتيا والامامة وماجرى مجرى ذلك فى ان لا يقبل منهم ظاهرهم حتى يسئل ويبحث عنهم اذ قد حذرنا الله تعالى امثالهم فى توليتهم على امور المسلمين ألا ترى انه عقبه بقوله ﴿ واذا تولى سعى فى الارض

ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل ﴾ فكان ذكر التولى فى هذا الموضع اعلاماً لنا انه غير جائز الاقتصار على ظاهر مايظهره دون الاستبراء لحاله من غير جهته * قوله تعالى ﴿ وهو الدالخصام ﴾ هو وصف له بالمبالغة فى شدة الخصومة والقتل للخصم بها عن حقه واحالته الى جانبه ويقال لده عن كذا اذا حبسه وعلى هذا المعنى قال النبى عليه السلام انكم تختصمون الى ولعل بعضكم يكون الحن بحجته من بعض وانما اقضى بما اسمع فمن قضيت له من حق اخيه بشئ فانما اقطع له قطعة من النار فكان معنى قوله (وهو الدالخصام) انه اشد المخاصمين خصومة * وقوله ﴿ والله لايحب الفساد ﴾ نص على بطلان مذهب اهل الاجبار لان ما لا يحبه الله فهو لا يريده ومالا يريده فهو لايحبه فاخبر الله تعالى فى هذه الآية انه لايحب الفساد وهذا يوجب ان لايفعل الفساد لانه لو فعله لكان مريداً له ومحبا له وهو مثل قوله (وما الله يريد ظلماً للعباد) فنفى عن نفسه فعل الظلم لانه لوفعله لكان مريداً له لاستحالة ان يفعل مالا يريد ويدل على ان محبته لكون الفعل هى ارادته له انه غير جائز ان يحب كونه ولا يريد ان يكون بل يكره ان يكون وهذا هو التناقض كما لو قال يريد الفعل ويكرهه لكان مناقضاً مختلاً فى كلامه ويدل عليه قوله تعالى (ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب اليم) والمعنى ان الذين يريدون فدل على ان المحبة هى الارادة وقد روى عن النبى عليه السلام انه قال ان الله احب لكم ثلاثا وكره لكم ثلاثا احب لكم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيأ وان تناصحوا من ولاه الله امركم وكره لكم القيل والقال وكثرة السؤال واضاعة المال فجعل الكراهة فى مقابلة المحبة فدل ان ماأراده فقد احبه كما ان ما كرهه فلم يرده اذ كانت الكراهة فى مقابلة الارادة كما هى فى مقابلة المحبة فلما كانت الكراهة نقيضاً لكل واحدة من الارادة والمحبة دل على انهما سواء * قوله تعالى ﴿ فاعلموا ان الله عزيز حكيم ﴾ فان العزيز هو المنيع القادر على ان يمنع ولا يمنع لان اصل العزة الامتناع ومنه يقال ارض عزاز اذا كانت ممتنعة بالشدة والصعوبة واما الحكيم فانه يطلق فى صفة الله تعالى على معنيين احدهما العالم اذا اريد به ذلك جاز ان يقال لم يزل حكيما والمعنى الآخر من الفعل المتقن المحكم واذا اريد به ذلك لم يجز ان يقال لم يزل حكيماً كما لايجوز ان يقال لم يزل فاعلا فوصفه لنفسه بانه حكيم يدل على انه لايفعل الظلم والسفه والقبائح ولا يريدها لان من كان كذلك فليس بحكيم عند جميع اهل العقل وفيه دليل على بطلان قول اهل الجبر * وقوله تعالى ﴿ هل ينظرون الا ان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة ﴾ هذا من المتشابه الذى امرنا الله برده الى المحكم فى قوله (هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه) وانما كان متشابهاً لاحتماله حقيقة اللفظ واتيان الله واحتماله ان يريد امر الله ودليل آياته كقوله فى موضع آخر (هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة اويأتى ربك او يأتى بعض آيات ربك) فجميع هذه الآيات المتشابهة محمولة على ما بينه فى قوله (اويأتى ربك) لان الله تعالى لايجوز عليه الاتيان

ولاالمجئ ولاالانتقال ولا الزوال لان ذلك من صفات الاجسام ودلالات الحدث وقال تعالى فى آية محكمة (ليس كمثله شئ) وجعل ابراهيم عليه السلام ما شهده من حركات النجوم وانتقالها وزوالها دليلا على حدثها واحتج به على قومه فقال الله عز وجل (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) يعنى فى حدث الكواكب والاجسام تعالى الله عن قول المشبهة علواً كبيراً * فان قيل فهل يجوز ان يقال جاء ربك بمعنى جاء كتابه اوجاء رسوله اوما جرى مجرى ذلك * قيل له هذا مجاز والمجاز لايستعمل الا فى موضع يقوم الدليل عليه وقد قال تعالى (واسئل القرية التى كنا فيها) وهو يريد اهل القرية وقال (ان الذين يؤذون الله ورسوله) وهو يعنى اولياء الله والمجاز انما يستعمل فى الموضع الذى يقوم الدليل على استعماله فيه اوفيما لايشتبه معناه على السامع * وقوله عز وجل ﴿والى الله ترجع الامور﴾ فيه وجهان احدهما انه لما كانت الامور كلها قبل ان يملك العباد شيأ منها له خاصة ثم ملكهم كثيرا من الامور ثم تكون الامور كلها فى الآخرة اليه دون خلقه جاز ان يقول ترجع اليه الامور والمعنى الآخر ان يكون بمعنى قوله (ألا الى الله تصير الامور) يعنى انه لايملكها غيره لاعلى انها لم تكن اليه ثم صارت اليه لكن على انه لايملكها احد سواه كما قال لبيد

وما المرء الا كالشهاب وضوئه * يحور رماداً بعد اذ هو ساطع

وانما عنى انه يصير رماداً لاعلى انه كان رماداً مرة ثم رجع الى ماكان * قوله تعالى ﴿كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين﴾ الآية قيل فيه انهم كانوا امةً واحدةً على الكفر وان كانوا مختلفين فى مذاهبهم وجائز ان يكون فيهم مسلمون الا انهم قليلون فى نفسهم وجائز اذا كان كذلك اطلاق اسم الامة على الجماعة لانصرافه الى الاعم الاكثر وقال قتادة والضحاك كانوا امةً واحدةً على الحق فاختلفوا * وقوله ﴿فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه﴾ فان عبدالله بن طاوس يروى عن ابيه عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيد ان كل امة اوتوا الكتاب قبلنا واوتيناه من بعدهم فهذا يومهم الذى اختلفوا فيه فهدانا الله له ولليهود غد وللنصارى بعد غد وروى الاعمش عن ابى صالح عن ابى هريرة عن النبى عليه السلام نحوه الا انه قال هدانا الله له يوم الجمعة لنا وغدا لليهود وبعد غد للنصارى ففى هذا الحديث ان المراد بقوله (فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه) هو يوم الجمعة وعموم اللفظ يقتضى سائر الحق الذى هدى له المؤمنون ويكون يوم الجمعة احدها والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

باب من يبدأ به فى النفقة عليه

قال الله تعالى ﴿يسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين والاقربين﴾ الآية فالسؤال واقع عن مقدار ماينفق والجواب صدر عن القليل والكثير مع بيان من تصرف اليه النفقة فقال تعالى (قل ما انفقتم من خير) فذلك يتناول القليل والكثير لشمول اسم

الخير لجميع الانفاق الذى يطلب به وجه الله وبين فيمن تصرف اليه بقوله (فللوالدين والاقربين) ومن ذكر فى الآية وان هؤلاء اولى من غيرهم ممن ليس هو فى منزلتهم بالقرب والفقر وقدبين فى آية اخرى مايجب عليه فيه النفقة وهو قوله (ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو) فروى عن ابن عباس قال مايفضل عن اهلك وقال قتادة العفو الفضل فاخبر فى هذه الآية ان النفقة فيما يفضل عن نفسه واهله وعياله وعلى هذا المعنى قال عليه السلام خير الصدقة ماكان عن ظهر غنى وفى خبر آخر خير الصدقة ماابقت غنى وابدأ بمن تعول فهذا موافق لقوله (ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو) وقدروى عن النبى عليه السلام اخبار فى التبدئة بالاقرب فالاقرب فى النفقة فنها حديث ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول امك وابوك واختك واخوك وادناك فادناك وروى مثله ثعلبة بن زهدم وطارق عن النبى عليه السلام وقد دل ذلك على معنى الآية فى قوله (قل ماانفقتم من خير فللوالدين والاقربين) وانما المراد بها تقديم الأقرب فالأقرب فى الانفاق وروى عن الحسن البصرى ان الآية فى الزكوة والتطوع جميعاً وانها ثابتة الحكم غير منسوخة عليه وقال السدى هى منسوخة بفرض الزكوة * قال ابوبكر هى ثابتة الحكم عامة فى الفرض والتطوع اما الفرض فلم يرد به الوالدين ولا الولد وان سفلوا لقيام الدلالة عليه واما التطوع فهى عامة فى الجميع ومتى امكننا استعمالهما مع فرض الزكوة فغير جائز الحكم بنسخهما وكذلك حكم سائر الآيات متى امكن الجمع بين جميعها فى احكامها من غير اثبات نسخ لها لم يجز لنا الحكم بنسخ شئ منها وليس يمتنع ان يكون المراد به النفقة على الوالدين والاقربين اذا كانوا محتاجين وذلك اذا كان الرجل غنيا لان قوله تعالى (قل العفو) قد دل على ان النفقة انما تجب عليه فيما يفضل فاذا كان هو وعياله محتاجين لايفضل عنهم شئ فليس عليه نفقة * وقد دلت الآية على معان منها ان القليل والكثير من النفقة يستحق به الثواب على الله تعالى اذا اراد بها وجه الله وينتظم ذلك الصدقات من النوافل والفروض ومنها ان الاقرب فالأقرب اولى بذلك بقوله (فللوالدين والاقربين) مع بيان النبى عليه السلام لمراد الله بقوله ابدأ بمن تعول امك واباك واختك واخاك وادناك فأدناك وفيه الدلالة على وجوب نفقة الوالدين و الاقربين عليه * فان قيل فينبغى ان يلزمه نفقة المساكين وابن السبيل وجميع من ذكر فى الآية * قيل له قد اقتضى ظاهرها ذلك وخصصنا بعضها من النفقة التى تستحقها الاقارب بدلالة وهم داخلون فى الزكوة والتطوع * وحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا سفيان عن مزاحم بن زفر عن مجاهد عن ابى هريرة قال دينار اعطيته فى سبيل الله ودينار اعطيته مسكيناً ودينار اعطيته فى رقبة ودينار انفقته على اهلك فان الدينار الذى انفقته على اهلك اعظمها اجراً * وقد روى ذلك مرفوعاً الى النبى عليه السلام حدثنا عبدالباقى قال حدثنا محمد بن يحيى المروزى قال حدثنا عاصم بن على قال حدثنا

المسعودى عن مزاحم بن زفر عن مجاهد عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم نحوه وحدثنا عبدالباقى قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا شعبة عن عدي بن ثابت عن عبدالله بن زيد عن ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم قال ان المسلم اذا انفق نفقة على اهله كانت له صدقة فهذه الآثار موافقة لمعنى قوله (ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو) وقد اختلف فى المراد به فقال ابن عباس وقتادة الفضل عن الغنى وقال الحسن وعطاء الوسط من غير اسراف وقال مجاهد اراد به الصدقة المفروضة * قال ابوبكر اذا كان العفو ما فضل فجائز ان يريد به الزكاة المفروضة فى انها لا تجب الا فيما فضل عن مقدار الحاجة وحصل به الغنى وكذلك سائر الصدقات الواجبة ويجوز ان يريد به الصدقة التطوع فيتضمن ذلك الامر بالانفاق على نفسه وعياله والاقرب فالاقرب منه ثم بعد ذلك ما يفضل يصرفه الى الاجانب ويحتج به فى ان صدقة الفطر وسائر الصدقات لا تجب على الفقير اذ كان الله تعالى انما امرنا بالانفاق من العفو والفاضل عن الغنى * قوله تعالى ﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم﴾ هذا يدل على فرض القتال لان قوله (كتب عليكم) بمعنى فرض عليكم كقوله (كتب عليكم الصيام) * ثم لا يخلو القتال المذكور فى الآية من ان يرجع الى معهود قد عرفه المخاطبون اولم يرجع الى معهود لان الالف واللام تدخلان للجنس او للمعهود فان كان المراد قتالا قد عرفوه رجع الكلام اليه نحو قوله تعالى (وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة) وقوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم) فان كان كذلك فانما هو امر بقتال على وصف وهو ان نقاتل المشركين اذا قاتلونا فيكون حينئذ كلاما مبنيا على معهود قد علم حكمه مكرر ذكره تأكيدا وان لم يكن راجعا الى معهود فهو لا محالة مجمل مفتقر الى البيان وذلك انه معلوم عند وروده انه لم يأمرنا بقتال الناس كلهم فلا يصح اعتقاد العموم فيه وما لا يصح اعتقاد العموم فيه فهو مجمل مفتقر الى البيان وسنبين اختلاف اهل العلم فى فرض الجهاد وكيفيته عند مصيرنا الى قوله (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ان شاء الله تعالى * وقوله ﴿وهو كره لكم﴾ معناه مكروه لكم اقيم فيه المصدر مقام المفعول كقولك فلان رضى اى مرضى وقوله تعالى (يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام) قد تضمنت هذه الآية تحريم القتال فى الشهر الحرام ونظيره فى الدلالة على مثله قوله (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) وقوله (ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فى كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم) وحدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابوعبيد قال حدثنا حجاج عن الليث بن سعد قال حدثنى ابوالزبير عن جابر بن عبدالله قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو فى الشهر الحرام الا ان يغزى فاذا حضر ذلك اقام حتى ينسلخ * وقد اختلف فى نسخ ذلك فقالت طائفة حكمه

كتب عليكم القتال

باق لم ينسخ وممن قال ذلك عطاء بن ابى رباح حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج قال قلت لعطاء مالهم ان ذلك لم يكن يحل لهم ان يغزوا فى الشهر الحرام ثم غزوهم بعد فيه قال فحلف لى ما يحل للناس ان يغزوا فى الحرم ولا فى الشهر الحرام الا ان يقاتلوا قال وما نسخت * وروى سليمان بن يسار وسعيد بن المسيب ان القتال جائز فى الشهر الحرام وهو قول فقهاء الامصار والاول منسوخ بقوله (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وقوله (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) الآية لانها نزلت بعد حظر القتال فى الشهر الحرام * وقد اختلف فى السائلين عن ذلك من هم فقال الحسن وغيره ان الكفار سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك على جهة العيب للمسلمين باستحلالهم القتال فى الشهر الحرام وقال آخرون المسلمون سألوا عن ذلك ليعلموا كيف الحكم فيه وقيل انها نزلت على سبب وهو قتل واقد بن عبدالله عمرو بن الحضرمى مشركا فقال المشركون قد استحل محمد القتال فى الشهر الحرام وقد كان اهل الجاهلية يعتقدون تحريم القتال فى هذه الاشهر فاعلمهم الله تعالى بقاء حظر القتال فى الشهر الحرام وارى المشركين مناقضة باقامتهم على الكفر مع استعظامهم القتل فى الشهر الحرام مع ان الكفر اعظم الاجرام ومع اخراج اهل المسجد الحرام منه وهم المؤمنون لانهم اولى بالمسجد الحرام من الكفار لقوله (انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر) فاعلمهم الله ان الكفر بالله وبالمسجد الحرام وهو ان الله جعل المسجد للمؤمنين ولعبادتهم اياه فيه فجعلوه لاوثانهم ومنعوا المسلمين منه فكان ذلك كفرا بالمسجد الحرام واخرجوا اهله منه وهم المؤمنون لانهم اولى به من الكفار فاعلمهم الله ان الكفار مع هذه الاجرام اولى بالعيب من قتل رجل من المشركين فى الشهر الحرام

باب تحريم الخمر

قال الله تعالى ﴿ يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما ﴾ هذه الآية قد اقتضت تحريم الخمر لو لم يرد غيرها فى تحريمها لكانت كافية مغنية وذلك لقوله (قل فيهما اثم كبير) والاثم كله محرم بقوله تعالى (قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم) فاخبر ان الاثم محرم ولم يقتصر على اخباره بان فيها اثما حتى وصفه بانه كبير تأكيدا لحظرها * وقوله (ومنافع للناس) لا دلالة فيه على اباحتها لان المراد منافع الدنيا وان فى سائر المحرمات منافع لمرتكبها فى دنياهم الا ان تلك المنافع لا تفى بضررها من العقاب المستحق بارتكابها فذكره لمنافعها غير دال على اباحتها لا سيما وقد اكد حظرها مع ذكر منافعها بقوله فى سياق الآية (واثمهما اكبر من نفعهما) يعنى ان ما يستحق بهما من العقاب اعظم من النفع العاجل الذى ينبغى منهما * ومما نزل فى شأن الخمر قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون)

وليس فى هذه الآية دلالة على تحريم مالم يسكر منها وفيها الدلالة على تحريم مايسكر منها لانه اذا كانت الصلاة فرضا نحن مأمورون بفعلها فى اوقاتها فكل ماادى الى المنع منها فهو محظور فاذا كانت الصلاة ممنوعة فى حال السكر وكان شربها مؤديا الى ترك الصلاة كان محظورا لان فعل ما يمنع من الفرض محظور * ومما نزل فى شأن الخمر مما لامساغ للتأويل فيه قوله تعالى (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) الى قوله (فهل انتم منتهون) فتضمنت هذه الآيات ذكر تحريمها من وجوه احدها قوله (رجس من عمل الشيطان) وذلك لايصح اطلاقه الا فيما كان محظورا محرما ثم اكده بقوله (فاجتنبوه) وذلك امر يقتضى لزوم اجتنابه ثم قال تعالى (فهل انتم منتهون) ومعناه فانتهوا * فان قيل ليس فى قوله تعالى (فيهما اثم كبير) دلالة على تحريم القليل منها لان مراد الآية مايلحق من المأثم بالسكر وترك الصلاة والمواثبة والقتال فاذا حصل المأثم بهذه الامور فقد وفينا ظاهر الآية مقتضاها من التحريم ولا دلالة فيه على تحريم القليل منها * قيل له معلوم ان فى مضمون قوله (فيهما اثم كبير) ضمير شربها لان جسم الخمر هو فعل الله تعالى ولا مأثم فيها وانما المأثم مستحق بافعالنا فيها فاذا كان الشرب مضمراً كان تقديره فى شربها وفعل الميسر اثم كبير فيتناول ذلك شرب القليل منها والكثير كما لو حرمت الخمر لكان معقولا ان المراد به شربها والانتفاع بها فيقتضى ذلك تحريم قليلها وكثيرها * وقد روى فى ذلك حديث حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد اليمان قال حدثنا ابو عبيد حدثنا عبدالله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على بن ابى طلحة عن ابن عباس فى قوله (يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير) قال الميسر هو القمار كان الرجل فى الجاهلية يخاطر على اهله وماله قال وقوله تعالى (لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون) قال كانوا لايشربونها عند الصلاة فاذا صلوا العشاء شربوها ثم ان ناسا من المسلمين شربوها فقاتل بعضهم بعضا وتكلموا بمالا يرضى الله عز وجل فانزل الله (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) قال فالميسر القمار والانصاب الاوثان والازلام القداح كانوا يستقسمون بها * قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبدالرحمن بن مهدى عن سفيان عن ابى اسحاق عن ابى ميسرة قال قال عمر اللهم بين لنا فى الخمر فنزلت (لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون) فقال اللهم بين لنا فى الخمر فنزلت (قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما) فقال اللهم بين لنا فى الخمر فنزلت (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) الى قوله (فهل انتم منتهون) فقال عمر انتهينا انها تذهب المال وتذهب العقل * قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا هشيم قال اخبرنا المغيرة عن ابى رزين قال شربت الخمر بعد الآية التى نزلت فى البقرة وبعد الآية التى فى النساء فكانوا يشربونها حتى تحضر الصلاة فاذا حضرت تركوها ثم حرمت فى المائدة فى قوله (فهل انتم منتهون) فانتهى القوم عنها فلم يعودوا فيها * فمن الناس من يظن ان قوله (قل فيهما اثم كبير

ومنافع للناس) لم يدل على التحريم لانه لوكان دالا لما شربوه ولما اقرهم النبي صلى الله عليه وسلم ولما سئل عمر البيان بعده وليس هذا كذلك عندنا وذلك لانه جائز ان يكونوا تأولوا فى قوله (ومنافع للناس) جواز استباحة منافعها فان الاثم مقصور على بعض الاحوال دون بعض فانما ذهبوا عن حكم الآية بالتأويل واما قوله انها لوكانت حراما لما اقرهم النبي صلى الله عليه وسلم على شربها فانه ليس فى شئ من الاخبار علم النبي صلى الله عليه وسلم بشربها ولا اقرارهم عليه بعد علمه واما سؤال عمر رضى الله عنه بياناً بعد نزول هذه الآية فلانه كان للتأويل فيه مساغ وقد علم هو وجه دلالتها على التحريم ولكنه سأل بياناً يزول معه احتمال التأويل فانزل الله تعالى (انما الخمر والميسر) الآية * ولم يختلف اهل النقل فى ان الخمر قد كانت مباحة فى اول الاسلام وان المسلمين قد كانوا يشربونها بالمدينة ويتبايعون بها مع علم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك واقرارهم عليه الى ان حرمها الله تعالى فمن الناس من يقول ان تحريمها على الاطلاق انما ورد فى قوله (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) الى قوله (فهل انتم منتهون) وقد كانت محرمة قبل ذلك فى بعض الاحوال وهى اوقات الصلاة بقوله (لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى) وان بعض منافعها قد كان مباحا وبعضها محظورا بقوله (قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس) الى ان اتم تحريمها بقوله (فاجتنبوه) وقوله (فهل انتم منتهون) وقد بينا ما يقتضيه ظاهر كل واحد من حكم الآيات من حكم التحريم * وقد اختلف فيما يتناوله اسم الخمر من الاشربة فقال الجمهور الاعظم من الفقهاء اسم الخمر فى الحقيقة يتناول النى المشتد من ماء العنب وزعم فريق من اهل المدينة ومالك والشافعى ان كل ما اسكر كثيره من الاشربة فهو خمر والدليل على ان اسم الخمر مخصوص بالنى المشتد من ماء العنب دون غيره وان غيره ان سمى بهذا الاسم فانما هو محمول عليه ومشبه به على وجه المجاز حديث ابى سعيد الخدرى قال اتى النبي صلى الله عليه وسلم بنشوان فقال له أشربت خمراً فقال ما شربتها منذ حرمها الله ورسوله قال فماذا شربت قال الخليطين قال فحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم الخليطين فنفى الشارب اسم الخمر عن الخليطين بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكره عليه ولوكان ذلك يسمى خمرا من جهة لغة اوشرع لما اقره عليه اذ كان فى نفى التسمية التى علق بها حكم نفى الحكم ومعلوم ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يقر احداً على حظر مباح ولا على استباحة محظور وفى ذلك دليل على ان اسم الخمر منتف عن سائر الاشربة الا من النى المشتد من ماء العنب لانه اذا كان الخليطان لا يسميان خمرا مع وجود قوة الاسكار منهما علمنا ان الاسم مقصور على ماوصفنا ويدل عليه ماحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا محمد بن زكريا العلائى قال حدثنا العباس بن بكار قال حدثنا عبدالرحمن بن بشير الغطفانى عن ابى اسحاق عن الحارث عن على رضى الله عنه قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاشربة عام حجة الوداع فقال حرام الخمر بعينها والسكر من كل شراب قال عبدالباقى وحدثنا محمد بن زكريا العلائى قال حدثنا

شعيب بن واقد قال حدثنا قيس عن قطن عن منذر عن محمد بن الحنفية عن على عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه وحدثنا عبدالباقي قال حدثنا حسين بن اسحاق قال حدثنا عياش بن الوليد قال حدثنا على بن عباس قال حدثنا سعيد بن عمارة قال حدثنا الحارث بن النعمان قال سمعت انس بن مالك يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الخمر بعينها حرام والسكر من كل شراب وقد روى عبدالله بن شداد عن ابن عباس من قوله مثل ذلك وروى عنه ايضا مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد حوى هذا الخبر معانى منها ان اسم الخمر مخصوص بشراب بعينه دون غيره وهو الذى لم يختلف فى تسميته بها دون غيرها من ماء العنب وان غيرها من الاشربة غير مسمى بهذا الاسم لقوله والسكر من كل شراب وقد دل ايضاً على ان المحرم من سائر الاشربة هو مايحدث عنده السكر لولا ذلك لما اقتصر منها على السكر دون غيره ولما فصل بينها وبين الخمر فى جهة التحريم ودل ايضا على ان تحريم الخمر حكم مقصور عليها غير متعد الى غيرها قياسا ولا استدلالا اذ علق حكم التحريم بعين الخمر دون معنى فيها سواها وذلك ينفى جواز القياس عليها لان كل اصل ساغ القياس عليه فليس الحكم المنصوص عليه مقصورا عليه ولا متعلقا به بعينه بل يكون الحكم منصوبا على بعض اوصافه مما هو موجود فى فروعه فيكون الحكم تابعا للوصف جاريا معه فى معلولاته * ومما يدل على ان سائر الاشربة المسكرة لا يتناولها اسم الخمر قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث ابى هريرة عنه الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنبة فقوله الخمر اسم للجنس لدخول الالف واللام عليه فاستوعب به جميع مايسمى بهذا الاسم فلم يبق شئ من الاشربة يسمى به الا وقد استغرقه ذلك فانتفى بذلك ان يكون مايخرج من غير هاتين الشجرتين يسمى خمرا ثم نظرنا فيما يخرج منهما هل جميع الخارج منهما مسمى باسم الخمر ام لا فلما اتفق الجميع على ان كل مايخرج منهما من الاشربة غير مسمى باسم الخمر لان العصير والدبس والخل ونحوه من هاتين الشجرتين ولا يسمى شئ منه خمرا علمنا ان مراده بعض الخارج من هاتين الشجرتين وذلك البعض غير مذكور فى الخبر فاحتجنا الى الاستدلال على مراده من غيره فى اثبات اسم الخمر للخارج منهما فسقط الاحتجاج به فى تحريم جميع الخارج منهما وتسميته باسم الخمر ويحتمل مع ذلك ان يكون مراده ان الخمر احدهما كقوله تعالى (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) و (يامعشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم) والمراد احدهما فكذلك جائز ان يكون المراد فى قوله الخمر من هاتين الشجرتين احدهما فان كان المراد هما جميعاً فان ظاهر اللفظ يدل على ان المسمى بهذا الاسم هو اول شراب يصنع منهما لانه لما كان معلوما انه لم يرد بقوله من هاتين الشجرتين بعض كل واحدة منهما لاستحالة كون بعضها خمرا دل على ان المراد اول خارج منهما من الاشربة لان « من » يعتورها معان فى اللغة منها التبعيض ومنها الابتداء كقولك خرجت من الكوفة وهذا كتاب من فلان وما جرى مجرى ذلك فيكون معنى من فى هذا الموضع على ابتداء مايخرج منهما وذلك انما يتناول

العصير المشتد والدبس السائل من النخل اذا اشتد ولذلك قال اصحابنا فيمن حلف لا يأكل من هذه النخلة شيأ انه على رطبها وتمرها ودبسها لانهم حملوا من على ما ذكرنا من الابتداء * قال ابوبكر ويدل على ما ذكرنا من انتفاء اسم الخمر عن سائر الاشربة الا ما وصفنا ما روى عن ابن عمر انه قال لقد حرمت الخمر يوم حرمت وما بالمدينة يومئذ منها شئ وابن عمر رجل من اهل اللغة ومعلوم انه قد كان بالمدينة السكر وسائر الانبذة المتخذة من التمر لان تلك كانت اشربتهم ولذلك قال جابر بن عبد الله نزل تحريم الخمر وما يشرب الناس يومئذ الا البسر والتمر وقال انس بن مالك كنت ساقى عمومتى من الانصار حين نزل تحريم الخمر فكان شرابهم يومئذ الفضيخ فلما سمعوا اراقوها فلما نفى ابن عمر اسم الخمر عن سائر الاشربة التى كانت بالمدينة دل ذلك على ان الخمر عنده كانت شراب العنب النى المشتد وان ما سواها غير مسمى بهذا الاسم ويدل عليه ان العرب كانت تسمى الخمر سبيئة ولم تكن تسمى بذلك سائر الاشربة المتخذة من تمر النخل لانها كانت تجلب اليها من غير بلادها ولذلك قال الاعشى

وسبيئة مما يعتق بابل * كدم الذبيح سلبتها جريالها

وتقول سبأت الخمر اذا شريتها فنقلوا الاسم الى المشترى بعد ان كان الاصل انما هو بجلبها من موضع الى موضع على عادتها فى الاتساع فى الكلام ويدل عليه ايضا قول ابى الاسود الدؤلى وهو رجل من اهل اللغة حجة فيما قال منها فقال

دع الخمر تشربها الغواة فاننى * رأيت اخاها مغنيا لمكانها
فان لا تكنه او يكنها فانه * اخوها غذته امه بلبانها

فجعل غيرها من الاشربة اخا لها بقوله رأيت اخاها مغنيا لمكانها ومعلوم انه لو كان يسمى خمرا لما سماه اخا لها ثم اكده بقوله فان لا تكنه أو يكنها فانه اخوها فاخبر انها ليست هو فثبت بما ذكرنا من الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة واهل اللغة ان اسم الخمر مخصوص بما وصفنا ومقصور عليه دون غيره * ويدل على ذلك انا وجدنا بلوى اهل المدينة بشرب الاشربة المتخذة من التمر والبسر كانت اعم منها بالخمر وانما كانت بلواهم بالخمر خاصة قليلة لقلتها عندهم فلما عرف الكل من الصحابة تحريم النى المشتد واختلفوا فيما سواها وروى عن عظماء الصحابة مثل عمر وعبد الله وابى ذر وغيرهم شرب النبيذ الشديد وكذلك سائر التابعين ومن بعدهم من اخلافهم من الفقهاء من اهل العراق لا يعرفون تحريم هذه الاشربة ولا يسمونها باسم الخمر بل ينفونه عنها دل ذلك على معنيين احدهما ان اسم الخمر لا يقع عليها ولا يتناولها لان الجميع متفقون على ذم شارب الخمر وان جميعها محرم محظور والثانى ان النبيذ غير محرم لانه لو كان محرما لعرفوا تحريمه كمعرفتهم بتحريم

الخمر اذ كانت الحاجة الى معرفة تحريمها امس منها الى معرفة تحريم الخمر لعموم بلواهم بها دونها وما عمت البلوى من الاحكام فسبيل وروده نقل التواتر الموجب للعلم والعمل وفى ذلك دليل على ان تحريم الخمر لم يعقل به تحريم هذه الاشربة ولا عقل الخمر اسما لها * واحتج من زعم ان سائر الاشربة التى يسكر كثيرها خمر بما روى عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال كل مسكر خمر وبما روى عن الشعبى عن النعمان بن بشير عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الخمر من خمسة اشياء التمر والعنب والحنطة والشعير والعسل وروى عن عمر من قوله نحوه وبما روى عن عمر الخمر ماخامر العقل وبما روى عن طاوس عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم قال كل مخمر خمر وكل مسكر حرام وبما روى عن انس قال كنت ساقى القوم حيث حرمت الخمر فى منزل ابى طلحة وما كان خمرنا يومئذ الا الفضيخ فحين سمعوا تحريم الخمر اهراقوا الاوانى وكسروها وقالوا فقد سمى النبى صلى الله عليه وسلم هذه الاشربة خمرا وكذلك عمر وانس وعقلت الانصار من تحريم الخمر تحريم الفضيخ وهو نقيع البسر ولذلك اراقوها وكسروا الاوانى ولا تخلو هذه التسمية من ان تكون واقعة على هذه الاشربة من جهة اللغة او الشرع وايهما كان فحجته ثابته والتسمية صحيحة فثبت بذلك ان ما اسكر من الاشربة كثيره فهو خمر وهو محرم بتحريم الله اياها من طريق اللفظ * والجواب عن ذلك وبالله التوفيق ان الاسماء على ضربين ضرب سمى به الشئ حقيقة لنفسه وعبارة عن معناه والضرب الآخر ماسمى به الشئ مجازا فاما الضرب الاول فواجب استعماله حيث ماوجد واما الضرب الآخر فانما يجب استعماله عند قيام الدلالة عليه نظير الضرب الاول قوله تعالى (يريد الله ليبين لكم والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما) فاطلق لفظ الارادة فى هذه المواضع حقيقة ونظير الضرب الثانى قوله (فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض) فاطلاق لفظ الارادة فى هذا الموضع مجاز لا حقيقة ونحو قوله (انما الخمر والميسر) فاسم الخمر فى هذا الموضع حقيقة فيما اطلق فيه وقال فى موضع آخر (انى ارانى اعصر خمرا) فاطلق اسم الخمر فى هذا الموضع مجازا لانه انما يعصر العنب لا الخمر ونحو قوله (ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها) فاسم القرية فيها حقيقة وانما اراد البنيان ثم قوله (واسئل القرية التى كنا فيها) مجاز لانه لم يرد بها ماوضع اللفظ له حقيقة وانما اراد اهلها وتنفصل الحقيقة من المجاز بان ما لزم مسمياته فلم ينتف عنه بحال فهو حقيقة فيه وماجاز انتفاؤه عن مسمياته فهو مجاز ألا ترى انك اذا قلت انه ليس للحائط ارادة كنت صادقا ولو قال قائل ان الله لا يريد شيأ او الانسان العاقل ليست له ارادة كان مبطلا فى قوله وكذلك جائز ان تقول ان العصير ليس بخمر وغير جائز ان يقال ان النى المشتد من ماء العنب ليس بخمر ونظائر ذلك كثيرة فى اللغة والشرع والاسماء الشرعية فى معنى اسماء المجاز لا تتعدى بها مواضعها التى سميت بها فلما وجدنا اسم الخمر قد ينتفى عن سائر الاشربة

سوى النى المشتد من ماء العنب علمنا انها ليست بخمر فى الحقيقة * والدليل على جواز انتفاء اسم الخمر عما وصفنا حديث ابى سعيد الخدرى قال اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بنشوان فقال أشربت خمرا فقال والله ماشربتها منذ حرمها الله ورسوله قال فما ذا شربت قال شربت الخليطين فحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم الخليطين يومئذ فنفى اسم الخمر عن الخليطين بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فاقره عليه ولم ينكره فدل ذلك على انه ليس بخمر وقال ابن عمر حرمت الخمر وما بالمدينة يومئذ منها شئ فنفى اسم الخمر عن اشربة تمر النخل مع وجودها عندهم يومئذ ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم الخمر من هاتين الشجرتين وهو اصح اسنادا من الاخبار التى ذكر فيها ان الخمر من خمسة اشياء فنفى بذلك ان يكون ماخرج من غيرهما خمرا اذ كان قوله الخمر من هاتين الشجرتين اسما للجنس مستوعبا لجميع مايسمى بهذا الاسم فهذا الخبر معارض ماروى من ان الخمر من خمسة اشياء وهو اصح اسنادا منه ويدل عليه انه لاخلاف ان مستحل الخمر كافر وان مستحل هذه الاشربة لاتلحقه سمة الفسق فكيف بان يكون كافراً فدل ذلك على انها ليست بخمر فى الحقيقة ويدل عليه ان خل هذه الاشربة لايسمى خل خمر وان خل الخمر هو الخل المستحيل من ماء العنب النى المشتد فاذا ثبت بماذكرنا انتفاء اسم الخمر عن هذه الاشربة ثبت انه ليس باسم لها فى الحقيقة وانه ان ثبت تسميتها باسم الخمر فى حال فهو على جهة التشبيه بها عند وجود السكر منها فلم يجز ان يتناولها اطلاق تحريم الخمر لما وصفنا من ان اسماء المجاز لايجوز دخولها تحت اطلاق اسماء الحقائق فينبغى ان يكون قوله الخمر من خمسة اشياء محمولا على الحال التى يتولد منها السكر فسماها باسم الخمر فى تلك الحال لانها قد عملت عمل الخمر فى توليد السكر واستحقاق الحد ويدل عليه ان هذه التسمية انما تستحقها فى حال توليدها السكر قول عمر الخمر ماخامر العقل وقليل النبيذ لايخامر العقل لان ماخامر العقل هو ماغطاه وليس ذلك بموجود فى قليل ماأسكر كثيره من هذه الاشربة واذا ثبت بما وصفنا ان اسم الخمر مجاز فى هذه الاشربة فلا يستعمل الا فى موضع يقوم الدليل عليه فلا يجوز ان ينطوى تحت اطلاق تحريم الخمر ألا ترى انه صلى الله عليه وسلم قد سمى فرسا لابى طلحة ركبه لفزع كان بالمدينة فقال وجدناه بحرا فسمى الفرس بحرا اذ كان جوادا واسع الخطو ولايعقل باطلاق اسم البحر الفرس الجواد وقال النابغة للنعمان بن المنذر

فانك شمس والملوك كواكب * اذا طلعت لم يبد منهن كوكب

ولم تكن الشمس اسما له ولا الكواكب اسما للملوك فصح بما وصفنا ان اسم الخمر لايقع على هذه الاشربة التى وصفنا وانه مخصوص بماء العنب النى المشتد حقيقة وانما يسمى به غيرها مجازا والله اعلم

باب تحريم الميسر

قال الله تعالى (يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير) قال ابوبكر دلالته على تحريم الميسر كهي على ما تقدم من بيانه ويقال ان اسم الميسر في اصل اللغة انما هو للتجزئة وكل ما جزأته فقد يسرته يقال للجازر الياسر لانه يجزئ الجزور والميسر الجزور نفسه اذا تجزى وكانوا ينحرون جزورا ويجعلونه اقساما يتقامرون عليها بالقداح على عادة لهم في ذلك فكل من خرج له قدح نظروا الى ما عليه من السمة فيحكمون له بما يقتضيه اسماء القداح فسمى على هذا سائر ضروب القمار ميسرا وقال ابن عباس وقتادة ومعاوية بن صالح وعطاء وطاوس ومجاهد الميسر القمار وقال عطاء وطاوس ومجاهد حتى لعب الصبيان بالكعاب والجوز وروى عن على بن زيد عن القاسم عن ابي امامة عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اجتنبوا هذه الكعاب الموسومة التي تزجر بها زجرا فانها من الميسر وروى سعيد بن ابي هند عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله وروى حماد بن سلمة عن قتادة عن خلاس ان رجلا قال لرجل ان اكلت كذا وكذا بيضة فلك كذا وكذا فارتفعا الى على فقال هذا قمار ولم يجزه ولا خلاف بين اهل العلم في تحريم القمار وان المخاطرة من القمار قال ابن عباس ان المخاطرة قمار وان اهل الجاهلية كانوا يخاطرون على المال والزوجة وقد كان ذلك مباحا الى ان ورد تحريمه وقد خاطر ابوبكر الصديق المشركين حين نزلت (الم غلبت الروم) وقال له النبي صلى الله عليه وسلم زد في الخطر وابعد في الاجل ثم حظر ذلك ونسخ بتحريم القمار ولا خلاف في حظره الا ما رخص فيه من الرهان في السبق في الدواب والابل والنصال اذا كان الذي يستحق واحدا ان سبق ولا يستحق الآخر ان سبق وان شرط ان من سبق منهما اخذ ومن سبق اعطى فهذا باطل فان ادخلا بينهما رجلا ان سبق استحق وان سبق لم يعط فهذا جائز وهذا الدخيل الذي سماه النبي صلى الله عليه وسلم محللا وقد روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم لا سبق الا في خف او حافر او نصل وروى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سابق بين الخيل وانما خص ذلك لان فيه رياضة للخيل وتدريبا لها على الركض وفيه استظهار وقوة على العدو قال الله تعالى (واعدوا لهم ما استطعتم من قوة) روى انها الرمى (ومن رباط الخيل) فظاهر قوله (ومن رباط الخيل) يقتضى جواز السبق بها لما فيه من القوة على العدو وكذلك الرمى * وما ذكره الله تعالى من تحريم الميسر وهو القمار يوجب تحريم القرعة في العبيد يعتقهم المريض ثم يموت لما فيه من القمار واحقاق بعض وانجاح بعض وهذا هو معنى القمار بعينه وليست القرعة في القسمة كذلك لان كل واحد يستوفى نصيبه لا يحقق واحد منهم والله اعلم

باب التصرف فى مال اليتيم

قال الله تعالى ﴿ ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم ﴾ * قال ابوبكر اليتيم المنفرد عن احد ابويه فقد يكون يتيما من الام مع بقاء الاب وقد يكون يتيما من الاب مع بقاء الام الا ان الاظهر عند الاطلاق هو اليتيم من الاب وان كانت الام باقية ولا يكاد يوجد الاطلاق فى اليتيم من الام اذا كان الاب باقيا وكذلك سائر ماذكر الله من احكام الايتام انما المراد بها الفاقدون لآبائهم وهم صغار ولا يطلق ذلك عليهم بعد البلوغ الا على وجه المجاز لقرب عهدهم باليتم والدليل على ان اليتيم اسم للمنفرد تسميتهم للمرأة المنفردة عن الزوج يتيمة سواء كانت كبيرة او صغيرة قال الشاعر

ان القبور تنكح الايامى * النسوة الارامل اليتامى

وتسمى الرابية يتيمة لانفرادها عما حوالها قال الشاعر يصف ناقته

قوداء تملك رحلها * مثل اليتيم من الارانب

يعنى الرابية ويقال درة يتيمة لانها مفردة لانظير لها وكتاب لابن المقفع فى مدح ابى العباس السفاح واختلاف مذاهب الخوارج وغيرهم يسمى اليتيمة قال ابوتمام

وكثير عزة يوم بين ينسب * وابن المقفع فى اليتيمة يسهب

واذا كان اليتيم اسما للانفراد كان شاملا لمن فقد احد ابويه صغيرا اوكبيرا الا ان الاطلاق انما يتناول ماذكرنا من فقد الاب فى حال الصغر * حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابوعبيد قال حدثنا عبدالله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على بن ابى طلحة عن ابن عباس فى قوله عزوجل (ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير) قال ان الله تعالى لما انزل (ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا) كره المسلمون ان يضموا اليتامى اليهم وتحرجوا ان يخالطوهم وسألوا النبى صلى الله عليه وسلم عنه فانزل الله (ويسئلونك عن اليتامى) الى قوله ﴿ ولوشاء الله لاعنتكم ﴾ قال لوشاء الله لاخرجكم وضيق عليكم ولكنه وسع ويسر فقال (ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف) وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ابتغوا باموال اليتامى لاتأكلها الصدقة ويروى ذلك موقوفا على عمر وعن عمر وعائشة وابن عمر وشريح وجماعة من التابعين دفع مال اليتيم مضاربة والتجارة به * وقد حوت هذه الآية ضروبا من الاحكام احدها قوله ﴿ قل اصلاح لهم خير ﴾ فيه الدلالة على جواز خلط ماله بماله وجواز التصرف فيه بالبيع والشرى اذا كان ذلك صلاحا وجواز دفعه مضاربة الى غيره وجواز ان يعمل ولى اليتيم مضاربة ايضا * وفيه الدلالة على جواز الاجتهاد فى احكام الحوادث لان الاصلاح الذى تضمنته الآية انما يعلم من طريق الاجتهاد وغالب الظن ويدل على ان لولى اليتيم ان يشترى من ماله لنفسه اذا كان خيرا لليتيم وذلك بان مايأخذه اليتيم اكثر قيمة مما

يخرج عن ملكه وهو قول ابى حنيفة ويبيع ايضا من مال نفسه لليتيم لان ذلك من الاصلاح له * ويدل ايضا على ان له تزويج اليتيم اذا كان ذلك من الاصلاح وذلك عندنا فيمن كان ذا نسب منه دون الوصى الذى لا نسب بينه وبينه لان الوصية نفسها لا يستحق بها الولاية فى التزويج ولكنه قد اقتضى ظاهره ان للقاضى ان يزوجه ويتصرف فى ماله على وجه الاصلاح * ويدل على ان له ان يعلمه ماله فيه صلاح من امر الدين والادب ويستأجر له على ذلك وان يؤاجره ممن يعلمه الصناعات والتجارات ونحوها لان جميع ذلك قد يقع على وجه الاصلاح ولذلك قال اصحابنا ان كل من كان اليتيم فى حجره من ذوى الرحم المحرم فله ان يؤاجره ليعلم الصناعات وقال محمد له ان ينفق عليه من ماله وقالوا انه اذا وهب لليتيم مال فلمن هو فى حجره ان يقبضه له لما له فيه من الصلاح فظاهر الآية قد اقتضى جميع ذلك كله * وقوله (ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير) انما عنى بالمضمرين فى قوله ويسئلونك القوام على الايتام الكافلين لهم وذلك ينتظم كل ذى رحم محرم لان له امساك اليتيم وحفظه وحياطته وحضانته وقد انتظم قوله (قل اصلاح لهم خير) سائر الوجوه التى ذكرنا من التصرف فى ماله على وجه الاصلاح والتزويج والتقويم والتأديب * وقوله (خير) قد دل على معان منها اباحة التصرف على اليتامى من الوجوه التى ذكرنا ومنها ان ذلك مما يستحق به الثواب لانه سماه خيرا وما كان خيرا فانه يستحق به الثواب ومنها انه لم يوجبه وانما وعد به الثواب فدل على انه ليس بواجب عليه التصرف فى ماله بالتجارة ولا هو مجبر على تزويجه لان ظاهر اللفظ يدل على ان مراده الندب والارشاد * وقوله (وان تخالطوهم فاخوانكم) فيه اباحة خلط ماله بماله والتجارة والتصرف فيه ويدل على انه له ان يخالط اليتيم بنفسه فى الصهر والمناكحة وان يزوجه بنته او يزوج اليتيمة بعض ولده فيكون قد خلط اليتامى بنفسه وعياله واختلط هو بهم فقد انتظم قوله (وان تخالطوهم) اباحة خلط ماله بماله والتصرف فيه وجواز تزويجه بعض ولده ومن يلى عليه فيكون قد خلطه بنفسه والدليل على ان اسم المخالطة يتناول جميع ذلك قولهم فلان خليط فلان اذا كان شريكا واذا كان يعامله ويبايعه ويشاريه ويداينه وان لم يكن شريكا وكذلك يقال قد اختلط فلان بفلان اذا صاهره وذلك كله مأخوذ من الخلطة التى هى الاشتراك فى الحقوق من غير تمييز بعضهم من بعض فيها وهذه المخالطة معقودة بشريطة الاصلاح من وجهين احدهما تقديمه ذكر الاصلاح فيما اجاب به من امر اليتامى والثانى قوله عقيب ذكر المخالطة ﴿والله يعلم المفسد من المصلح﴾ * واذا كانت الآية قد انتظمت جواز خلطه مال اليتيم بماله فى مقدار ما يغلب فى ظنه ان اليتيم يأكله على ما روى عن ابن عباس فقد دل على جواز المناهدة التى يفعلها الناس فى الاسفار فيخرج كل واحد منهم شيأ معلوما فيخلطونه ثم ينفقونه وقد يختلف اكل الناس فاذا كان الله قد اباح فى اموال الايتام فهو فى مال العقلاء البالغين بطيبة انفسهم اجوز ونظيره فى تجويزه المناهدة قوله تعالى فى قصة اهل الكهف (فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى المدينة فلينظر ايها ازكى طعاما) فكان الورق لهم

جميعا القوله (بورقكم) فاضافه الى الجماعة وامره بالشراء ليأ كلوا جميعا منه * وقوله (وان تخالطوهم فاخوانكم) قددل على ماذكرنا من جواز المشاركة والخلطة على انه يستحق الثواب بما يتحرى فيه الاصلاح من ذلك لان قوله (فاخوانكم) قددل على ذلك اذ هو مندوب الى معونة اخيه وتحرى مصالحه لقوله تعالى (انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم) وقال النبي صلى الله عليه وسلم والله فى عون العبد مادام العبد فى عون اخيه فقد انتظم قوله (فاخوانكم) الدلالة على الندب و الارشاد واستحقاق الثواب بما يليه منه * وقوله (ولوشاء الله لاعنتكم) يعنى به لضيق عليكم فى التكليف فيمنعكم من مخالطة الايتام والتصرف لهم فى اموالهم ولامركم بافراد اموالكم عن اموالهم اولامركم على جهة الايجاب بالتصرف لهم وطلب الارباح بالتجارات لهم ولكنه وسع ويسر واباح لكم التصرف لهم على وجه الاصلاح ووعدكم الثواب عليه ولم يلزمكم ذلك على جهة الايجاب فيضيق عليكم تذكيرا بنعمه و اعلاما منه اليسر والصلاح لعباده * وقوله (فاخوانكم) يدل على ان اطفال المؤمنين هم مؤمنون فى الاحكام لان الله تعالى سماهم اخوانا لنا والله تعالى قد قال (انما المؤمنون اخوة) والله تعالى اعلم

باب نكاح المشركات

قال الله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبدالله بن صالح عن معاوية بن صالح عن ابى طلحة عن ابن عباس فى قوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) قال ثم استثنى اهل الكتاب فقال (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذى اخدان) قال عفائف غير زوان فاخبر ابن عباس ان قوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) مرتب على قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) وان الكتابيات مستثنات منهن وروى عن ابن عمر انها عامة فى الكتابيات وغيرهن * حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن عبيدالله بن نافع عن ابن عمر انه كان لا يرى بأسا بطعام اهل الكتاب وكره نكاح نسائهم قال ابو عبيد وحدثنا عبدالله بن صالح عن الليث قال حدثنى نافع عن ابن عمر انه كان اذا سئل عن نكاح اليهودية والنصرانية قال ان الله حرم المشركات على المسلمين قال فلا اعلم من الشرك شيأ اكبر اوقال اعظم من ان تقول ربها عيسى اوعبد من عبيدالله فكرهه فى الحديث الاول ولم يذكر التحريم وتلا فى الحديث الثانى الآية ولم يقطع فيها بشئ وانما اخبر ان مذهب النصارى شرك قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا على بن سعد عن ابى المليح عن ميمون بن مهران قال قلت لابن عمر انا بارض يخالطنا فيها اهل الكتاب فننكح نساءهم ونأكل طعامهم قال فقرأ على آية التحليل و آية التحريم قال قلت انى اقرأ ما تقرأ فننكح نساءهم ونأكل طعامهم قال فاعاد على آية التحليل وآية التحريم

*قال ابوبكر عدوله بالجواب بالاباحة والحظر الى تلاوة الآية دليل على انه كان واقفا فى الحكم غير قاطع فيه بشئ وماذكر عنه من الكراهة يدل على انه ليس على وجه التحريم كما يكره تزوج نساء اهل الحرب من الكتابيات * لا على وجه التحريم وقد روى عن جماعة من الصحابة والتابعين اباحة نكاح الكتابيات حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابوعبيد قال حدثنى سعيد بن ابى مريم عن يحيى بن ايوب ونافع بن يزيد عن عمر مولى عفرة قال سمعت عبدالله بن على بن السائب يقول ان عثمان تزوج نائلة بنت الفرافصة الكلبية وهى نصرانية على نسائه وبهذا الاسناد من غير ذكر نافع ان طلحة بن عبيدالله تزوج يهودية من اهل الشأم وروى عن حذيفة ايضا انه تزوج يهودية وكتب اليه عمر ان خل سبيلها فكتب اليه حذيفة أحرام هى فكتب اليه عمر لا ولكن اخاف ان تواقعوا المومسات منهن وروى عن جماعة من التابعين اباحة تزويج الكتابيات منهم الحسن وابراهيم والشعبى ولانعلم عن احد من الصحابة والتابعين تحريم نكاحهن وماروى عن ابن عمر فيه فلادلالة فيه على انه رآه محرما وانما فيه عنه الكراهة كماروى كراهة عمر لحذيفة تزويج الكتابية من غير تحريم وقد تزوج عثمان وطلحة وحذيفة الكتابيات ولوكان ذلك محرما عند الصحابة لظهر منهم نكيرا وخلاف وفى ذلك دليل على اتفاقهم على جوازه * وقوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) غير موجب لتحريم الكتابيات من وجهين * احدهما ان ظاهر لفظ المشركات انما يتناول عبدة الاوثان منهم عند الاطلاق ولايدخل فيه الكتابيات الابدلالة ألا ترى الى قوله (مايود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم من خير من ربكم) وقال (لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين) ففرق بينهم فى اللفظ وظاهره يقتضى ان المعطوف غير المعطوف عليه الاان تقوم الدلالة على شمول الاسم للجميع وانه افرد بالذكر لضرب من التعظيم اوالتأكيد كقوله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال) فافردهما بالذكر تعظيما لشأنهما مع كونهما من جملة الملائكة الا ان الاظهر ان المعطوف غير المعطوف عليه الا ان تقوم الدلالة على انه من جنسه فاقتضى عطفه اهل الكتاب على المشركين ان يكونوا غيرهم وان يكون التحريم مقصورا على عبدة الاوثان من المشركين * والوجه الآخر انه لوكان عموما فى الجميع لوجب ان يكون مرتبا على قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) وان لاتنسخ احداهما بالاخرى ماامكن استعمالهما * فان قيل قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) انما اراد به اللاتى اسلمن من اهل الكتاب كقوله تعالى (وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله وماانزل اليكم) وقوله (وان من اهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون) * قيل له هذا خلف من القول دال على غباوة قائله والمحتج به وذلك من وجهين * احدهما ان هذا الاسم اذا اطلق فانما يتناول الكفار منهم كقوله (من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد) وقوله (ومن اهل الكتاب من ان تأمنه

بقنطار يؤده اليك) وما جرى مجرى ذلك من الالفاظ المطلقة فانما يتناول اليهود والنصارى ولايعقل به من كان من اهل الكتاب فاسلم الا بتقييد ذكر الايمان ألا ترى ان الله تعالى لما اراد به من اسلم منهم ذكر الاسلام مع ذكره انهم من اهل الكتاب فقال (ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله واليوم الآخر) * والوجه الآخر انه ذكر في الآية المؤمنات وقد انتظم ذكر المؤمنات اللاتي كن من اهل الكتاب فاسلمن ومن كن مؤمنات في الاصل لانه قال (والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) فكيف يجوز ان يكون مراده بالمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من المؤمنات المبدوء بذكرهن * وربما احتج بعض القائلين بهذه المقالة بما روى عن على بن ابى طلحة قال اراد كعب بن مالك ان يتزوج امرأة من اهل الكتاب فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهاه وقال انها لاتحصنك قال فظاهر النهى يقتضى الفساد فيقال ان هذا حديث مقطوع من هذا الطريق ولايجوز الاعتراض بمثله على ظاهر القرآن في ايجاب نسخه ولا تخصيصه وان ثبت فجائز ان يكون على وجه الكراهية كما روى عن عمر من كراهته لحذيفة تزويج اليهودية لا على وجه التحريم ويدل عليه قوله انها لاتحصنك ونفى التحصين غير موجب لفساد النكاح لان الصغيرة لاتحصنه وكذلك الامة ويجوز نكاحهما * وقد اختلف في تزوج الكتابية الحربية فحدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عباد بن العوام عن سفيان بن حسين عن الحكم عن مجاهد عن ابن عباس قال لاتحل نساء اهل الكتاب اذا كانوا حربا قال وتلا هذه الآية (قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) الى قوله (وهم صاغرون) قال الحكم فحدثت به ابراهيم فاعجبه * قال ابوبكر يجوز ان يكون ابن عباس رأى ذلك على وجه الكراهية واصحابنا يكرهونه من غير تحريم وقد روى عن على انه كره نساء اهل الحرب من اهل الكتاب وقوله تعالى (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) لم يفرق فيه بين الحربيات والذميات وغير جائز تخصيصه بغير دلالة وقوله تعالى (قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) لاتعلق له بجواز النكاح ولافساده ولوكان وجوب القتال علة لفساد النكاح لوجب ان لايجوز نكاح نساء الخوارج واهل البغى لقوله تعالى (فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى امر الله) فبان بما وصفنا انه لاتأثير لوجوب القتال في افساد النكاح وان ما كرهه اصحابنا لقوله تعالى (لاتجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولوكانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم اوعشيرتهم) والنكاح يوجب المودة لقوله تعالى (وجعل بينكم مودة ورحمة) فلما اخبر ان النكاح سبب المودة والرحمة ونهانا عن موادة اهل الحرب كرهوا ذلك وقوله (يوادون من حاد الله ورسوله) انما هو في اهل الحرب دون اهل الذمة لانه لفظ مشتق من كونهم في حد ونحن في حد وكذلك المشاقة وهو ان يكونوا في شق ونحن في شق وهذه صفة اهل الحرب دون اهل الذمة فلذلك كرهوه ومن جهة اخرى وهو ان ولده ينشأ

فى دار الحرب على اخلاق اهلها وذلك منهى عنه قال صلى الله عليه وسلم انا برئ من كل مسلم بين ظهرانى المشركين وقال صلى الله عليه وسلم انا برئ من كل مسلم مع مشرك * فان قيل ما انكرت ان يكون قوله تعالى (لاتجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله) مخصصا لقوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) قاصرا لحكمه على الذميات منهن دون الحربيات * قيل له الآية انما اقتضت النهى عن الوداد والتحاب فاما نفس عقد النكاح فلم تتناوله الآية وان كان قد يصير سببا للموادة والتحاب فنفس العقد ليس هو الموادة والتحاب الا انه يؤدى الى ذلك فاستحسنوا له غيرهن * فان قيل لما قال عقيب تحريم نكاح المشركات (اولئك يدعون الى النار) دل على انه لهذه العلة حرم نكاحهن وذلك موجود فى نكاح الكتابيات الذميات والحربيات منهن فوجب تحريم نكاحهن لهذه العلة كتحريم نكاح المشركات * قيل له معلوم ان هذه ليست علة موجبة لتحريم النكاح لانها لو كانت كذلك لكان غير جائز اباحتهن بحال فلما وجدنا نكاح المشركات قد كان مباحا فى اول الاسلام الى ان نزل تحريمهن مع وجود هذا المعنى وهو دعاء الكافرين لنا الى النار دل على ان هذا المعنى ليس بعلة موجبة لتحريم النكاح وقد كانت امرأة نوح وامرأة لوط كافرتين تحت نبيين من انبياء الله تعالى قال الله تعالى (ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيأ وقيل ادخلا النار مع الداخلين) فاخبر بصحة نكاحهما مع وجود الكفر منهما فثبت بذلك ان الكفر ليس بعلة موجبة لتحريم النكاح وان كان الله تعالى قد قال فى سياق تحريم المشركات (اولئك يدعون الى النار) فجعله علما لبطلان نكاحهن وما كان كذلك من المعانى التى تجرى مجرى العلل الشرعية فليس فيه تأكيد فيما يتعلق به الحكم من الاسم فيجوز تخصيصه كتخصيص الاسم واذا كان قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب) يجوز به تخصيص التحريم الذى علق بالاسم جاز ايضا تخصيص الحكم المنصوب على المعنى الذى اجرى مجرى العلل الشرعية ونظير ذلك قوله (انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله) فذكر ما يحدث عن شرب الخمر من هذه الامور المحظورة واجراها مجرى العلة وليس بواجب اجراؤها فى معلولاتها لانه لو كان كذلك لوجب ان يحرم سائر البياعات والمناكحات وعقود المداينات لارادة الشيطان ايقاع العداوة والبغضاء بيننا فى سائرها وان يصدنا بها عن ذكر الله فلما لم يجب اعتبار المعنى فى سائر ما وجد فيه بل كان مقصور الحكم على المذكور دون غيره كان كذلك حكم سائر العلل الشرعية المنصوص عليها منها والمقتضية والمستدل عليها وهذا مما يستدل به على تخصيص العلل الشرعية فوجب بما وصفنا ان يكون حكم التحريم مقصورا فيما وصفنا على المشركات منهن دون غيرهن ويكون ذكر دعائهم ايانا الى النار تأكيدا للحظر فى المشركات غير متعد به الى سواهن لان الشرك والدعاء الى النار هما علما تحريم النكاح وذلك غير موجود فى الكتابيات وقد قيل

ان ذلك فى مشركى العرب المحاربين كانوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين فنهوا عن نكاحهن لئلا يمكن بهم الى مودة اهاليهن من المشركين فيؤدى ذلك الى التقصير منهم فى قتالهم دون اهل الذمة الموادين الذين امرنا بترك قتالهم الا انه ان كان كذلك فهو يوجب تحريم نكاح الكتابيات الحربيات لوجود هذا المعنى ولا نجد بدا من الرجوع الى حكم معلول هذه العلة بما قدمنا * وقوله تعالى ﴿ولامة مؤمنة خير من مشركة﴾ يدل على جواز نكاح الامة مع وجود الطول الى الحرة لان الله تعالى امر المؤمنين بتزويج الامة المؤمنة بدلا من الحرة المشركة التى تعجبهم ويجدون الطول اليها وواجد الطول الى الحرة المشركة هو واجده الى الحرة المسلمة اذ لا فرق بينهما فى العادة فى المهور فاذا كان كذلك وقد قال الله تعالى (ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم) ولا يصح الترغيب فى نكاح الامة المؤمنة وترك الحرة المشركة الا وهو يقدر على تزويج الحرة المسلمة فتضمنت الآية جواز نكاح الامة مع وجود الطول الى الحرة ويدل من وجه آخر على ذلك وهو ان النهى عن نكاح المشركات عام فى واجد الطول وغير واجده للغنى والفقير منهم ثم عقب ذلك بقوله (ولامة مؤمنة خير من مشركة) فاباح نكاحها لمن حظر عليه نكاح المشركة فكان عموما فى الغنى والفقير موجبا لجواز نكاح الامة للفريقين

باب الحيض

قوله تعالى ﴿ويسئلونك عن الحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض﴾ والمحيض قد يكون اسما للحيض نفسه ويجوز ان يسمى به موضع الحيض كالمقيل والمبيت هو موضع القيلولة وموضع البيتوتة ولكن فى فحوى اللفظ ما يدل على ان المراد بالمحيض فى هذا الموضع هو الحيض لان الجواب ورد بقوله هو اذى وذلك صفة لنفس الحيض لا للموضع الذى فيه وكانت مسئلة القوم عن حكمه وما يجب عليهم فيه وذلك لانه قد كان قوم من اليهود يجاورونهم بالمدينة وكانوا يجتنبون مؤاكلة النساء ومشاربتهن ومجالستهن فى حال الحيض فارادوا ان يعلموا حكمه فى الاسلام فاجابهم الله بقوله هذا (هو اذى) يعنى انه نجس وقذر ووصفه له بذلك قد افاد لزوم اجتنابه لانهم كانوا عالمين قبل ذلك بلزوم اجتناب النجاسات فاطلق فيه لفظا عقلوا منه الامر بتجنبه * ويدل على ان الاذى اسم يقع على النجاسات قول النبى صلى الله عليه وسلم اذا اصاب نعل احدكم اذى فليمسحها بالارض وليصل فيها فانه لها طهور فسمى النجاسة اذى وايضا لما كان معلوما انه لم يرد بقوله (قل هو اذى) الاخبار عن حاله فى تاذى الانسان به لان ذلك لا فائدة فيه علمنا انه اراد الاخبار بنجاسته ولزوم اجتنابه وليس كل اذى نجاسة قال الله تعالى (ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر) والمطر ليس بنجس وقال (ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا) وانما كان الاذى المذكور فى الآية عبارة عن النجاسة ومفيدا لكونه قذرا يجب اجتنابه لدلالة الخطاب عليه ومقتضى سؤال السائلين عنه *

وقداختلف الفقهاء فيما يلزم اجتنابه من الحائض بعد اتفاقهم على ان له ان يستمتع منها بما فوق المئزر وورد به التوقيف عن النبي صلى الله عليه وسلم روته عائشة وميمونة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يباشر نساءه وهن حيض فوق الازار واتفقوا ايضا ان عليه اجتناب الفرج منها واختلفوا فى الاستمتاع منها بما تحت الازار بعد ان يجتنب شعار الدم فروى عن عائشة وام سلمة ان له ان يطأها فيما دون الفرج وهو قول الثورى ومحمد بن الحسن وقالا يجتنب موضع الدم وروى مثله عن الحسن والشعبى وسعيد بن المسيب والضحاك وروى عن عمر بن الخطاب وابن عباس ان له منها مافوق الازار وهو قول ابى حنيفة وابى يوسف والاوزاعى ومالك والشافعى * قال ابوبكر قوله تعالى (فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) قد انتظم الدلالة من وجهين على حظر ماتحت الازار احدهما قوله (فاعتزلوا النساء فى المحيض) ظاهره يقتضى لزوم اجتنابها فيما تحت المئزر وفوقه فلما اتفقوا على اباحة الاستمتاع منها بما فوقه سلمناه للدلالة وحكم الحظر قائم فيما دونه اذ لم تقم الدلالة عليه والوجه الآخر قوله (ولا تقربوهن) وذلك فى حكم اللفظ الاول فى الدلالة على مثل مادل عليه فلا يخص منه عند الاختلاف الا ماقامت الدلالة عليه * ويدل عليه ايضا من جهة السنة حديث يزيد بن ابى انيسة عن ابى اسحاق عن عمير مولى عمر بن الخطاب ان نفرا من اهل العراق سألوا عمر عما يحل لزوج الحائض منها وغير ذلك فقال سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لك منها مافوق الازار وليس لك منها ماتحته * ويدل عليه ايضا حديث الشيبانى عن عبدالرحمن بن الاسود عن ابيه عن عائشة قالت كانت احدانا اذا كانت حائضا امرها النبى صلى الله عليه وسلم ان تتزر فى فور حيضها ثم يباشرها فأيكم يملك اربه كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يملك اربه * وروى الشيبانى ايضا عن عبدالله بن شداد عن ميمونة زوج النبى صلى الله عليه وسلم عنه مثله * ومن اباح له مادون المئزر احتج بحديث حماد بن سلمة عن ثابت عن انس ان اليهود كانوا يخرجون الحائض من البيت ولا يؤاكلونها ولا يجامعونها فى بيت فسئل النبى صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى (ويسئلونك عن المحيض) الآية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم جامعوهن فى البيوت واصنعوا كل شئ الا النكاح وبما روى عن عائشة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لها ناوليني الخمرة فقالت انى حائض فقال ليست حيضتك فى يدك قالوا وهذا يدل على ان كل عضو منها ليس فيه الحيض حكمه حكم ماكان فيه قبل الحيض فى الطهارة وفى جواز الاستمتاع * والجواب عن ذلك لمن رأى حظر مادون مئزرها ان قوله فى حديث انس انما فيه ذكر سبب نزول الآية وماكانت اليهود تفعله فاخبر عن مخالفتهم فى ذلك وانه ليس علينا اخراجها من البيت وترك مجالستها وقوله اصنعوا كل شئ الا النكاح جائز ان يكون المراد به الجماع فيما دون الفرج لانه ضرب من النكاح والمجامعة وحديث عمر الذى ذكرناه قاض عليه متأخر عنه والدليل على ذلك ان فى حديث انس اخبارا عن حال نزول الآية وحديث عمر بعد ذلك لانه لم يخبر

عن حال نزول الآية وقد اخبر فيه انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عما يحل من الحائض وذلك لامحالة بعد حديث انس من وجهين احدهما انه لم يسئل عما يحل منها الا وقد تقدم تحريم اتيان الحائض والثاني انه لوكان السؤال في حال نزول الآية عقيبها لا كتفى بما ذكره انس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اصنعوا كل شئ الا النكاح وفي ذلك دليل على ان سؤال عمر كان بعد ذلك ومن جهة اخرى انه لوتعارض حديث عمر وحديث انس لكان حديث عمر اولى بالاستعمال لما فيه من حظر الجماع فيما دون الفرج وفي ظاهر حديث انس الاباحة والحظر والاباحة اذا اجتمعا فالحظر اولى ومن جهة اخرى وهو ان خبر عمر يعضده ظاهر القرآن وهو قوله تعالى (فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) وخبر انس يوجب تخصيصه وما يوافق القرآن من الاخبار فهو اولى مما يخصه ومن جهة اخرى وهو ان خبر انس مجمل عام ليس فيه بيان اباحة موضع بعينه وخبر عمر مفسر فيه بيان لحكم الموضعين مما تحت الازار وما فوقه والله اعلم

باب بيان معنى الحيض ومقداره

قال ابوبكر الحيض اسم لمقدار من الدم يتعلق به احكام منها تحريم الصلاة والصوم وحظر الجماع وانقضاء العدة واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن وتصير المرأة به بالغة فاذا تعلق بوجود الدم هذه الاحكام كان له مقدار ما سمى حيضا واذا لم يتعلق به هذه الاحكام لم يسم حيضا ألا ترى ان الحائض ترى الدم في ايامها وبعد ايامها على هيئة واحدة فيكون ما في ايامها منه حيضا لتعلق هذه الاحكام به مع وجوده وما بعد ايامها فليس بحيض لفقد هذه الاحكام مع وجوده وكذلك نقول في الحامل انها لاتحيض وهي قد ترى الدم ولكن ذلك الدم لما لم يتعلق به ما ذكرنا من الاحكام لم يسم حيضا فالمستحاضة قد ترى الدم السائل دهرا ولا يكون حيضا وان كان كهيئة الدم الذي يكون مثله حيضا اذا رأته في ايامها فالحيض اسم لدم يفيد في الشرع تعلق هذه الاحكام به اذا كان له مقدار ما والنفاس والحيض فيما يتعلق بهما من تحريم الصلاة والصوم وجماع الزوج واجتناب ما يجتنبه الحائض سواء وانما يختلفان من وجهين احدهما ان مقدار مدة الحيض ليس هو مقدار مدة النفاس والثاني ان النفاس لاتأثير له في انقضاء العدة ولا في البلوغ * وكان ابوالحسن يحد الحيض بانه الدم الخارج من الرحم الذي تكون به المرأة بالغة في ابتدائه بها وما تعتاده النساء في الوقت بعد الوقت وانما اراد بذلك عندنا ان تكون بالغة في ابتدائه بها اذا لم يكن قد تقدم بلوغها قبل ذلك من جهة السن او الاحتلام او الانزال عند الجماع فاما اذا تقدم بلوغها قبل ذلك بما وصفنا ثم رأت دما فهو حيض اذا رأته مقدار مدة الحيض وان لم تصر بالغة في ابتدائه بها * وقد اختلف الفقهاء في مقدار مدة الحيض فقال اصحابنا اقل مدة الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة وهو قول سفيان الثوري وهو المشهور عن اصحابنا جميعا وقد روى عن ابي يوسف ومحمد اذا كان يومين واكثر اليوم

الثالث فهو حيض والمشهور عن محمد مثل قول ابي حنيفة وقال مالك لاوقت لقليل الحيض ولالكثيره وحكى عبدالرحمن بن مهدى عن مالك انه كان يرى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما * حدثنا عبدالله بن جعفر بن فارس قال حدثنا هارون بن سليمان الخزار قال حدثنا عبدالرحمن بن مهدى بذلك وقال الشافعى اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما وروى عبدالرحمن بن مهدى عن حماد بن سلمة عن على بن ثابت عن محمد بن زيد عن سعيد بن جبير قال الحيض الى ثلاثة عشر فاذا زادت فهى استحاضة وقال عطاء اذا زادت على خمسة عشر فهى استحاضة وقد كان ابوحنيفة يقول بقول عطاء ان اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر ثم رجع عنه الى ما ذكرنا * ومما يحتج به للقائلين بان اقله ثلاثة ايام واكثره عشرة حديث القاسم عن ابى امامة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة فان صح هذا الحديث فلامعدل عنه لاحد ويدل عليه ايضا حديث عثمان بن ابى العاص الثقفى وانس بن مالك انهما قالا الحيض ثلاثة ايام اربعة ايام الى عشرة ايام ومازاد فهو استحاضة ويدل ذلك على ماوصفنا من وجهين احدهما ان القول اذا ظهر عن جماعة من الصحابة واستفاض ولم يوجد له منهم مخالف فهو اجماع وحجة على من بعدهم وقد روى ماوصفنا عن هذين الصحابيين من غير خلاف ظهر من نظرائهم عليهم فثبت حجته والثانى ان هذا الضرب من المقادير التى هى حقوق الله تعالى وعبادات محضة طريق اثباتها التوقيف اوالاتفاق مثل اعداد ركعات الصلوات المفروضات وصيام رمضان ومقادير الحدود وفرائض الابل فى الصدقات ومثله مقدار مدة الحيض والطهر ومنه مقدار المهر الذى هو مشروط فى عقد النكاح والقعود قدر التشهد فى آخر الصلاة فمتى روى عن صحابى فيما كان هذا وصفه قول فى تحديد شئ من ذلك واثبات مقداره فهو عندنا توقيف اذ لاسبيل الى اثباته من طريق المقاييس * فان قيل ليس يمتنع ان يكون مقدار الحيض معتبرا بعادات النساء فيجب الرجوع اليها فيه ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لحمنة بنت جحش تحيضى فى علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء فى كل شهر فردها الى العادة واثبتها ستا او سبعا فجائز على هذا ان يكون قول من قال بالعشرة فى اكثره وبالثلاث فى اقله انما صدر عن العادة عنده * قيل له انما الكلام بيننا وبين مخالفينا فى الاقل الذى لا نقص عنه وفى الاكثر الذى لايزاد عليه وقد اتفق الجميع على المذكور من العدد وفى قصة حمنة وهو ست اوسبع ليس بحد فى ذلك وانه لااعتبار به فى اثبات التحديد فسقط الاحتجاج به فى موضع الخلاف وقوله لحمنة تحيضى فى علم الله ستا اوسبعا كما تحيض النساء فى كل شهر يصلح ان يكون دليلا مبتدأ لصحة قولنا من قبل ان قوله كما تحيض النساء فى كل شهر لما كان مستوعبا لجنس النساء اقتضى ان يكون ذلك حكم جميع النساء وذلك ينفى ان يكون حيض امرأة اقل من ذلك فلولا قيام دلالة الاجماع على ان الحيض قد يكون ثلاثا لما جاز لاحد ان يجعل الحيض اقل من ست اوسبع فلما حصل الاتفاق على كون الثلاث حيضا خصصناه من عموم الخبر وبقى حكم مادون الثلاث منفيا

بمقتضى الخبر * ويحتج بمثله فى اكثر الحيض * ويدل على ذلك ايضا ماروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال مارأيت ناقصات عقل ودين اغلب لعقول ذوى الالباب منهن فقيل مانقصان دينهن فقال تمكث احداهن الايام والليالى لا تصلى فدل على ان مدة الحيض مايقع عليه اسم الايام والليالى واقلها ثلاثة ايام واكثرها عشرة ايام ويدل عليه حديث الاعمش عن حبيب بن ابى ثابت عن عروة عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة بنت ابى حبيش اجتنبى الصلاة ايام محيضك ثم اغتسلى وتوضأى لكل صلاة وروى الحكم عن ابى جعفر ان سودة قالت للنبى صلى الله عليه وسلم انى استحاض فامرها ان تقعد ايام حيضها فاذا مضت توضأت لكل صلاة وصلت وفى بعض الفاظ حديث فاطمة بنت ابى حبيش دعى الصلاة بعدد الايام التى كنت تحيضين فيها ثم اغتسلى وفى حديث ام سلمة عنه صلى الله عليه وسلم فى المرأة التى سألته انها تهراق الدم فقال لتنظر عدد الليالى والايام التى كانت تحيضهن من الشهر فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر ثم لتغتسل ولتصل وروى شريك عن ابى اليقظان عن عدى بن ثابت عن ابيه عن جده عنه صلى الله عليه وسلم قال المستحاضة تدع الصلاة ايام حيضها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة وفى بعض الفاظ هذا الحديث تدع الصلاة ايام اقرائها وامر النبى صلى الله عليه وسلم فاطمة بنت ابى حبيش والمرأة التى روت قصتها ام سلمة ان تدع الصلاة ايام حيضها من غير مسئلة منه لها عن مقدار حيضها قبل ذلك وجب بذلك ان تكون مدة الحيض مايقع عليه اسم الايام وهو مابين الثلاثة الى العشرة ولوكان الحيض يكون اقل من ثلاث لما اجابها بذكر الايام والليالى وقال فى حديث عدى بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة ايام حيضها وذلك لفظ عام فى سائر النساء واسم الايام اذا اطلقت فى عدد محصور يقع اقله على ثلاثة واكثره على عشرة ولابد من ان يكون له عدد محصور يضاف اليه الايام فوجب ان يكون عدده ماذكره النبى صلى الله عليه وسلم ووجه آخر وهو انه متى تقدمت معرفة الوقت الذى اضيفت اليه الايام فان اسم الايام لايتناول عددا محصورا نظيره قول القائل ايام السنة فلاتختص بالثلاثة ولا بالعشرة وقوله (اياما معدودات) لم تختص بمابين الثلاثة الى العشرة لانه قال (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) فلما اضافها الى الوقت الذى قد تقررت معرفته عند المخاطبين لم تختص بمابين الثلاثة الى العشرة وقوله تدع الصلاة ايام حيضها وايام اقرائها لم يتقدم عند السامعين عدد ايامها فيكون ذكر الايام راجعا اليها دون ماتختص به من العدد فوجب ان يكون محمولا على مايختص به من هذا العدد وهو مابين الثلاثة الى العشرة وانما كان ذلك كذلك لان اسم الايام قد تطلق ويراد بها وقت مبهم كما يطلق اسم الليالى على وقت مبهم ولا يراد بها سواد الليل فاذا تقدمت معرفة الوقت المضاف اليه الايام فذكر الايام فيه بمعنى الوقت المبهم الذى لا يراد به عدد قال الشاعر

ليالى تصطاد الرجال بفاحم

ولم يرد به سواد الليل دون بياض النهار وقال آخر

واذكر ايام الحمى ثم انثنى * على كبدى من خشية ان تصدعا

وليست عشيات الحمى برواجع * اليك ولكن خل عينيك تدمعا

ولم يرد بذكر الايام بياض النهار ولا بذكر العشيات اواخره وانما اراد وقتا قد تقررت معرفته عند المخاطب وكقوله تعالى (فاصبح من النادمين) ولم يرد به اول النهار دون آخره وقال الشاعر

اصبحت عاذلتى معتله

ولم يرد به الصباح دون المساء وقال لبيد

وامسى كاحلام النيام نعيمهم * وأى نعيم خلته لا يزايل

ولم يرد به المساء دون الصباح وانما اراد وقتا مبهما وهذا اشهر فى اللغة من ان يحتاج فيه الى الاكثار من الشواهد فلما انقسم اسم الايام الى هذين المعنيين قلنا فيما تقررت معرفته اذا اضيف اليه الايام فمعناه الوقت وما كان منه حكما مبتدأ فهو محمول على ما تصح اضافة الايام اليه فمعناها اذا عين وهو مابين الثلاثة الى العشرة ووجه آخر وهو انه لما كان فى مفهوم لسان العرب ان اسم الايام اذا اضيف الى عدد لم يقع الاعلى مابين الثلاثة الى العشرة ولا يفارق هذا العدد اسم الايام بحال لانك اذا قلت احد عشر لم تقل اياما وانما تقول احد عشر يوما وكذلك اذا اطلقت ايام الشهر فقلت ثلاثين لم يحسن عليه اسم الايام وقلت ثلاثين يوما فلما كان اسم الايام مع ذكر العدد المضاف لا يقع الاعلى مابين الثلاثة الى العشرة علمنا انها حقيقة فيه محمولة على حقيقته ولا تصرف عنه الى غيره الا بدلالة لانه مجاز من حيث جاز ان ينفى عنه اسم الايام بحال وهو اذا عين عدده اضيفت الايام اليه * فان قيل لما قال دعى الصلاة ايام اقرائك فجعل الايام واقلها ثلاثة للاقراء وهى جمع اقله ثلاثة حصل لكل يوم قرء * قيل له المراد بقوله ايام اقرائك حيضة واحدة بدلالة ان من كانت عادتها فى الحيض مابين الثلاثة الى العشرة مراده ذلك لا محالة ومعلوم ان المراد فى مثلهما بقوله اقرائك حيضة واحدة فكذلك من لا عادة لها ويدل على ذلك قوله ثم اغتسلى وتوضأى لكل صلاة ومعلوم ان مراده عند مضى كل حيضة فعلمنا ان المراد بقوله ايام اقرائك ايام حيضة وايضا قال فى حديث الاعمش الذى ذكرنا ايام محيضك وفى غيره ايام حيضك وقال فلتدع الصلاة الايام والليالى التى كانت تقعد وقال نقصان دينهن تمكث احداهن الايام والليالى لا تصلى ولم يذكر الاقراء فى هذه الاخبار وانما ذكر الحيض فوجب مقتضاها ان يكون الحيض اياما وان مالا يقع عليه اسم الايام فليس بحيض لانه صلى الله عليه وسلم قصد الى بيان حكم جميع النساء فى الحيض وقد حدث محمد بن شجاع قال حدثنا يحيى بن ابى بكير

قال حدثنا اسرائيل عن عثمان بن سعيد عن عبدالله بن ابى مليكة عن فاطمة بنت ابى حبيش ذكرت قصتها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعائشة مرى فاطمة فلتمسك كل شهر عدد ايام اقرائها ثم تغتسل فابان فى هذا الحديث عن مراده بذكر الاقراء وانها حيضة فى كل شهر لانه قال تمسك كل شهر عدد ايام اقرائها وقد اخبر فى حديث آخر ان عادة النساء فى كل شهر حيضة واحدة بقوله لحمنة تحيضى فى علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء فى كل شهر * فان قيل كيف يجوز ان تسمى الحيضة الواحدة اقراء والحيضة الواحدة انما هى قرء واحد فينبغى ان تكون الاقراء اسما لجماعة حيض * قيل له لما كان القرء اسما لدم الحيض جاز ان تسمى الحيضة الواحدة اقراء على انها عبارة عن اجزاء الدم كما يقال ثوب اخلاق يراد به العبارة عن كل قطعة منه وقال الشاعر

جاء الشتاء وقيصى اخلاق * شراذم يضحك منه التواق

فسمى القميص الواحد اخلاقا لانه اراد العبارة عن كل قطعة منه كذلك جاز ان تسمى الحيضة الواحدة اقراء عبارة بها عن اجزاء الدم * فان قيل ان اسم الايام قد يقع على يومين فيجب ان يجعل اقل الحيض يومين لوقوع الاسم عليهما * قيل له انما يطلق اسم الايام عليهما مجازا وحقيقتها ثلاثة فما فوقها وحكم اللفظ ان يحمل على حقيقته حتى تقوم الدلالة على جواز صرفه الى المجاز ودليل آخر وهو ان مدة اقل الحيض واكثره لما لم يكن لنا سبيل الى اثبات مقدارها من طريق المقاييس وكان طريقها التوقيف اوالاتفاق على ماتقدم من بيانه فى هذا الباب ثم اتفق الجميع على ان الثلاث حيض وكذلك العشر واختلفوا فيما دون الثلاث وفوق العشر اثبتنا مااتفقوا عليه ولم نثبت مااختلفوا فيه لعدم مايوجبه من توقيف او اتفاق * فان قيل فقد اتفق الجميع على ان المبتدأة تترك الصلاة فى اول ماترى الدم وان كانت رؤيته يوما وليلة فدل على ان اليوم والليلة حيض ومن ادعى ان ذلك الدم لم يكن حيضا احتاج الى دلالة لانه قد حكم له بحكم الحيض بديا فلا ينقض هذا الحكم الا بدلالة توجب نقضه وهذا يوجب ان يكون الحيض يوما وليلة * قيل له وقد اتفقوا على انها تترك الصلاة اذا رأته وقت صلاة فينبغى ان يكون ذلك دليلا على ان مدة الحيض وقت صلاة فلما لم يدل امرنا اياها بترك الصلاة اذا رأت الدم وقت صلاة على ان اقل الحيض وقت صلاة بل كان حكم ذلك الدم مراعى منتظرا به استكمال مدة الحيض على اختلافهم فيها كذلك اليوم والليلة * فان قيل لما قال الله تعالى (ولا يحل لهن ان يكتمن ماخلق الله فى ارحامهن) فقد اوجب علينا الرجوع الى قولها حين وعظها بترك الكتمان * قيل له ليس هذا من مسئلتنا فى شئ وانما هو كلام فى قبول خبرها اذا اخبرت عما خلق الله فى رحمها ونحن نجعل القول قولها فى ذلك واما الحكم بان ذلك الدم حيض اوليس بحيض فليس ذلك اليها لان ذلك حكم وليس الحكم مخلوقا فى رحمها فنرجع الى قولها * قال ابوبكر وجميع ماقدمنا من ذلك منتظم دلالة على بطلان قول من حد مقدار اقل الحيض بيوم وليلة وعلى

بطلان قول من لم يجعل لقليل الحيض ولا لكثيره مقدارا معلوما وعلى فساد قول من اعتبر عادة نسائها ويدل على بطلان قول من اسقط اعتبار المقدار فى قليله وكثيره انه لوكان كذلك لوجب ان يكون الحيض هوالدم الموجود منها فيجب على هذه القضية ان لاتكون فى الدنيا مستحاضة لوجود الدم وكون جميعه حيضا وقد علمنا بطلان ذلك بالسنة واتفاق الامة فان فاطمة بنت ابى جبيش قالت للنبى صلى الله عليه وسلم انى استحاض فلا اطهر فاخاف ان لا يكون لى فى الاسلام حظ واستحيضت حمنة سبع سنين فلم يقل الشارع لهما ان جميع ذلك حيض بل اخبرهما ان منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فلابد من ان يكون لماكان منه حيضا مقدار موقت وهو ما اخبر عن مقداره بذكر الايام ويلزم ايضا من لايجعل لاقل الحيض ولا لا كثره مقدارا معلوما ان يجعل دم المبتدأة اذا استمر بها كله حيضا وان رأته سنة لفقد عادة الحيض منها ووجود الدم فى رحمها وهذا خلف من القول متفق على بطلانه * فان قيل لماكان النفاس مثل الحيض فيما يتعلق به من الحكم ولم يكن لاقله حد معلوم فكذلك الحيض * قيل له انما اثبتنا ذلك نفاسا بالاتفاق ولم نقس عليه الحيض اذ ليس طريق اثباته المقاييس * وقد احتج الفريقان من مثبتى القليل والكثير من الدم حيضا وممن قدره بيوم وليلة بقوله تعالى (فاعتزلوا النساء فى المحيض) وقول النبى صلى الله عليه وسلم اذا اقبلت الحيضة فدعى الصلاة اذ كان ظاهره يقتضى القليل والكثير لانه ليس فى اللفظ توقيت فاذا رأت الدم يوما وليلة فقد تناوله الظاهر فيقال لهم انما يجب ان يثبت ذلك حيضا حتى يعتزلها فيه اذ ليس فى اللفظ دلالة على كيفية الحيض ولا على معناه وصفته فاذا ثبت انه حيض حينئذ اجرى فيه حكم الآية والخبر ومتى اختلفوا فيه لم يكن فى هذه الآية دليل على معناه ودعوى الخصم لا تكون دليلا فى المسئلة * فان قيل قد بين الشارع علامة دم الحيض وصفته بما يغنى عن اعتبار المقدار معه بقوله دم الحيض هو الاسود المحتدم فمتى وجد الدم بهذه الصفة كان حيضا * قيل له لاخلاف ان الدم الذى ليست هذه صفته قد يكون حيضا اذا رأته فى ايامها اورأته وهى مبتدأة وقد يوجد على هذه الصفة بعد ايامها او فى ايامها فيكون ما فى ايامها منه حيضا وما بعد ايامها استحاضة فغير جائز ان يكون النبى صلى الله عليه وسلم جعل وجود هذه الصفة علما للحيض ودليلا عليه وهى توجد مع عدمه وتعدم مع وجوده وانما وجه ذلك عندنا انه علم ذلك من حال امرأة بعينها وان حيضها ابدا يكون بهذه الصفة فاخبر عن حكمها خاصة دون غيرها فلم يجز اعتباره فى غيرها * وقد احتج الفريقان ايضا من مثبتى مقدار اقل الحيض يوما وليلة ومن نافى تقديره بقوله تعالى (ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى) فزعم من اسقط اعتبار المقدار انه لما وصف الحيض بكونه اذى فحيثما وجد الاذى فهو حيض بغير اعتبار التوقيف اذ ليس فى الآية ذكر المقدار ومن قال باليوم والليلة يقول ان ظاهره يقتضى وجود الاذى فى اليوم والليلة حيضا وفيما دونه وخصصنا مادونه بدلالة فبقى حكم اللفظ فى اليوم والليلة فيقال لهم ينبغى ان يثبت الحيض اولا حتى تثبت هذه

الصفة وهي كونه اذى لانه تعالى انما جعل الحيض اذى ولم يجعل الاذى حيضا وقد علمنا انه ليس كل اذى حيضا وان كان كل حيض اذى كما انه ليس كل نجاسة حيضا وان كان كل حيض نجاسة فوجب ان يثبت الحيض حتى يكون اذى وايضا معلوم انه لو كان مراده ان يجعل الاذى اسم المحيض انه لم يرد به ان كل اذى حيض لان سائر ضروب الاذى ليست بحيض فيحصل حينئذ المراد اذى منكرا اذ يحتاج فى معرفته الى دلالة من غيره حتى اذا حصلت لنا معرفته حكمنا فيه بحكم الحيض وايضا فان الاذى اسم مشترك يقع على اشياء مختلفة المعانى وما كان هذا وصفه من الاسماء فليس يجوز ان يكون عموما * واحتج بعض من جعل اكثر الحيض خمسة عشر يوما ان النبى صلى الله عليه وسلم قال مارأيت ناقصات عقل ودين اغلب لعقول ذوى الالباب منهن فقيل وما نقصان دينهن فقال تمكث احداهن نصف عمرها لا تصلى قال وهذا يدل على ان الحيض خمسة عشر يوما ويكون الطهر خمسة عشر يوما لانه اقل الطهر فيكون الحيض نصف عمرها ولو كان اكثر الحيض اقل من ذلك لم توجد امرأة لا تصلى نصف عمرها * فيقال له لم يرو احد نصف عمرها وانما روى على وجهين احدهما شطر عمرها والآخر تمكث احداهن الايام والليالى لاتصلى فاما ذكر نصف عمرها فلم يوجد فى شئ من الاخبار وقوله شطر عمرها لا دلالة فيه على انه اراد النصف لان الشطر هو بمنزلة قوله طائفة وبعض ونحو ذلك قال الله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) وانما اراد ناحيته وجهته ولم يرد نصفه وقد بين مقدار ذلك الشطر فى قوله صلى الله عليه وسلم تمكث احداهن الايام والليالى لاتصلى فوجب ان يكون هو المراد دون غيره ومع ذلك فانه لايوجد فى الدنيا امرأة تكون حائضا نصف عمرها لان مامضى من عمرها قبل البلوغ من عمرها وهو طهر بلا حيض فلو جاز ان يكون الحيض بعد البلوغ خمسة عشر يوما الى انقضاء عمرها وكان طهرها مع ذلك خمسة عشر لما حصل الحيض نصف عمرها فعلمنا بطلان قول من زعم ان حيضها قد يكون نصف عمرها

ذكر الاختلاف فى اقل مدة الطهر

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والثورى والحسن بن صالح والشافعى اقل الطهر خمسة عشر يوما وهو قول عطاء واما مالك بن انس فانه لايوقت فيه شيأ فى احدى الروايات وفى رواية عبدالملك بن حبيب عنه ان الطهر لايكون اقل من خمسة عشر وقال الاوزاعى قد يكون الطهر اقل من خمسة عشر ويرجع فيه الى مقدار طهر المرأة قبل ذلك وقد حكى عن الشافعى انه ان علم ان طهر المرأة اقل من خمسة عشر جعل القول قولها وذكر الطحاوى عن ابى عمران عن يحيى بن اكثم انه قال اقل الطهر تسعة عشر يوما واحتج فيه بان الله تعالى جعل عدل كل حيضة وطهر شهرا والحيض فى العادة اقل من الطهر فلم يجز ان يكون الحيض خمسة عشر فوجب ان يكون عشرة وان يكون باقى الشهر طهرا وهو

تسعة عشر لان الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما وقد حكينا عن سعيد بن جبير ان الطهر اقله ثلاثة عشر يوما * والدليل على ان اقله خمسة عشر يوما انه لما كان اكثر الحيض عشرة ايام وقد جعل الله تعالى الشهر الواحد بدلا من حيض وطهر وجب ان يكون الطهر اكثر منه لان النبي صلى الله عليه وسلم قال لحمنة تحيضي فى علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء فى كل شهر فاثبت الست او السبع حيضا وجعل فى الشهر طهرا اقتضى ذلك ان يكون هذا حكم جميع النساء مالم تقم الدلالة على خمسة عشر يوما ولم تقم على عشرة ولا على ثلاثة عشر فلا يكون ذلك طهرا صحيحا وايضا لما كان الطهر من الحيض يلزم به الصلوات اشبه الاقامة فلما كان اقل الاقامة عندنا خمسة عشر يوما ولم يكن لاكثرها غاية وجب ان يكون الطهر من الحيض كذلك وايضا فان طريق اثبات مقدار الطهر التوقيف او الاتفاق وقد ثبت باتفاق فقهاء السلف ان خمسة عشر يكون طهرا صحيحا واختلفوا فيما دونها وقفنا عند الاتفاق ولم تثبت مادونها طهرا لعدم التوقيف والاتفاق فيه واما ماحكى عن يحيى بن اكثم من تقديره الطهر تسعة عشر يوما فانه يفسد من وجوه احدها ان اتفاق السلف قد سبقه فى كون الطهر خمسة عشر فلا يكون خلافا عليهم ولان من تقدمه اختلفوا فيه على ثلاثة اوجه قال عطاء خمسة عشر يوما وقال سعيد بن جبير ثلاثة عشر يوما وقال مالك فى بعض الروايات خمسة عشر وفى بعضها عشرة ولم يقل احد منهم تسعة عشر ويفسد من جهة انه اثبت له مقدارا من غير توقيف ولا اتفاق وذلك غير جائز فيما هذا وصفه واما احتجاجه بما قدمنا ذكره فلا معنى له ولا يوجب ماذكرنا وذلك لانه معلوم ان ما اقامه الله من الشهر الواحد مقام حيضة وطهر غير مانع وجود حيضة وطهر فى اقل من شهر لانه لو كان حيضها ثلاثة ايام حصل لها حيضة وطهر فى اقل من شهر واذا لم يدل ايجاب الله تعالى شهرا عن حيضة وطهر على وجود حيضة وطهر فى اقل منه وجاز نقصان الحيض عن عشرة حتى تستوفى لها حيضة وطهر فى اقل من شهر وتنقضى عدتها بالحيض فى اقل من ثلاثة اشهر وان لم يجز ان تنقضى عدتها اذا كانت بالشهور فى اقل من ثلاثة اشهر لم يمتنع ان ينقص الطهر بعد استيفاء الحيضة عشرا فيكون اقل من تسعة عشر يوما فبان بما وصفنا ان ماذكره ليس بدليل على وجوب الاقتصار فى اقل الطهر على تسعة عشر يوما وانما يدل ذلك على ان الطهر قد يكون هذا القدر ولا دلالة فيه على انه لا يكون اقل منه والله اعلم

ذكر الاختلاف فى الطهر العارض فى حال الحيض

قال اصحابنا جميعا فيمن ترى يوما دما ويوما طهرا ان ذلك كدم متصل وكذلك قال ابو يوسف اذا كان الطهر بين الدمين اقل من خمسة عشر فهو كدم متصل وقال محمد اذا كان الطهر الذى بين الدمين اقل من ثلاثة ايام فهو كدم متصل واذا كان ثلاثة ايام او اكثر من العشرة فانه ينظر الى الدمين والطهر الذى بينهما فان كان الطهر اكثر منهما فصل بين الدمين

وان كانا سواء اواقل فهو كدم متصل ومتى كان الطهر اكثر من الدمين ففصل بينهما اعتبر كل واحد من الدمين بنفسه فان كان الاول منهما ثلاثة ايام فانه يكون حيضا وكذلك ان لم يكن الاول ثلاثا وكان الآخر منهما ثلاثا فالآخر حيض وان لم يكن واحد منهما ثلاثا فليس واحد منهما بحيض وقال مالك اذا رأت يوما دما ويوما طهرا اويومين ثم رأت دما كذلك فانه تلغى ايام الطهر وتضم ايام الدم بعضها الى بعض فان دام بها ذلك استظهرت بثلاثة ايام على ايام حيضها فان رأت فى خلال ايام الاستظهار ايضا طهرا الغاه حتى يحصل ثلاثة ايام دم الاستظهار وايام الطهر تصلى وتصوم ويأتيها زوجها ويكون ماجمع من ايام الدم بعضه الى بعض حيضة واحدة ولايعتد بايام الطهر فى عدة من طلاق فاذا استظهرت بثلاثة ايام بعد ايام حيضها تتوضأ لكل صلاة وتغتسل كل يوم اذا انقطع عنها من ايام الطهر وانما امرت بالغسل لانها لاتدرى لعل الدم لايرجع اليها وحكى الربيع عن الشافعى نحو ذلك * قال ابوبكر معلوم ان الحائض لاترى الدم ابدا سائلا وكذلك المستحاضة انما تراه فى وقت وينقطع فى وقت ولاخلاف ان انقطاع دمها ساعة ونحوها لايخرجها من حكم الحيض فى وقت رؤية الطهر وانقطاع الدم فى مثل هذا الوقت وان ذلك كله كدم متصل كما قالوا جميعا فى انقطاعه ساعة ونحوها ولان الطهر الذى بينهما ليس بطهر صحيح عند الجميع لان احدا لايجعل الطهر الصحيح يوما ولايومين ولم يقل احد ان الطهر الذى بين الحيضتين يكون اقل من عشرة ايام على مابيناه فيما سلف وايضا لوكان طهر اليوم واليومين الذى بين الدمين طهرا يوجب الصلاة والصوم لوجب ان يكون كل واحد من الدمين حيضة تامة فلما اتفق الجميع على ان هذا القدر من الطهر غير معتد به فى الفصل بين الدمين وجعل كل واحد منهما حيضة تامة وجب ان يسقط حكمه ويصير مع ماقبله وبعده من الدم كدم متصل * وقد اختلف فى الصفرة والكدرة فى ايام الحيض فروى عن ام عطية الانصارية قالت كنا لانعتد بالصفرة ولا بالكدرة بعد الغسل شيأ واتفق فقهاء الامصار على ان الصفرة فى ايام الحيض حيض منهم ابوحنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك والليث وعبدالله بن الحسن والشافعى واختلفوا فى الكدرة فقال جميع من قدمنا ذكرهم انها حيض فى ايام الحيض وان لم يتقدمها دم وقال ابويوسف لاتكون الكدرة حيضا الابعد الدم وقد روى عن عائشة واسماء بنت ابى بكر قالتا لاتصلى الحائض حتى ترى القصة البيضاء ولم يختلفوا فى ان الكدرة حيض بعد الدم فلما كان وجودها عقيب الدم دليلا على ان الكدرة من اختلاط اجزاء الدم وجب ان يكون ذلك حكمها اذا وجدت فى ايام الحيض وان لم يتقدمها دم وان يكون الوقت المعتاد فيه الدم دلالة على ان الكدرة من اختلاط اجزاء الدم بالبياض والدليل على ان للوقت تأثيرا فى ذلك ان المرأة ترى الدم فى ايام حيضها وبعدها فيكون مارأته فى ايامها حيضا ومابعد ايامها غير حيض وكان الوقت علما لكونه حيضا ودلالة عليه فكذلك يجب ان يكون الوقت دليلا على ان الكدرة من اجزاء دم الحيض وان يكون حيضا * وقد اختلف فى حيض المبتدأة اذا رأت الدم واستمر بها فقال اصحابنا جميعا عشرة منها حيض ومازاد

فهو استحاضة الى آخر الشهر فيكون حيضها عشرة وطهرها عشرين ولم يذكر عنهم خلاف فى الاصول وقال بشر بن الوليد عن ابى يوسف تأخذ فى الصلاة بالثلاث اقل الحيض وفى الزوج بالعشرة ولا تقضى صوما عليها الا بعد العشرة وتصوم العشر من رمضان وتقضى سبعا منها وقال ابراهيم النخعى تقعد مثل ايام نسائها وقال مالك تقعد ما تقعد نحوها من النساء ثم هى مستحاضة بعد ذلك وقال الشافعى حيضها اقل مايكون يوما وليلة والدليل على صحة القول الاول اتفاق الجميع على انها مأمورة بترك الصلاة الى اكثر الحيض على اختلافهم فيه فصارت محكوما لها بحكم الحيض فى هذه الايام ومثلها يجوز ان يكون حيضا فوجب ان تكون العشرة كلها حيضا لوقوع الحكم لها بذلك وعدم عادتها لخلافه ألا ترى ان الكل يقولون ان الدم لو انقطع عن العشرة لكان كله حيضا فثبت ان العشرة محكوم لها فيها لحكم الحيض وغير جائز نقض ذلك الا بدلالة وايضا فلو كان مازاد على الاقل مشكوكا فيه بعد وجود الزيادة على الاكثر لكان الاولى ان لا ينقض ماحكمنا به حيضا بالشك ألا ترى انه صلى الله عليه وسلم حكم للشهر الذى يغم الهلال فى آخره بثلاثين بقوله فان غم عليكم فعدوا ثلاثين لما كان ابتداء الشهر يقينا لم يحكم بانقضائه بالشك * فان قيل فمن كانت لها عادة دون العشرة فزاد الدم ردت الى ايام عادتها ولم يكن حكمنا لها بديا فى الزيادة بحكم الحيض مانعا من اعتبار ايامها وكذلك من رأت الدم فى اول ايامها كانت مأمورة بترك الصلاة ولو دون الثلاث فان انقطع مادون الثلاث حكمنا بان ما رأته لم يكن حيضا وان تم ثلاثا كان حيضا * قيل له اما التى كان لها ايام معروفة فان حكم الزيادة لم يقع الامراعى معتبرا بانقطاعه فى العشرة لقوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرائها فاقتضى ذلك كون الزيادة مراعاة لعلمنا بان لها اياما معروفة واما المبتدأة فلم يكن لها قبل ذلك ايام يجب اعتبارها فلذلك كانت رؤيتها الدم فى العشرة غير مراعاة بل عندنا ان ما رأته المبتدأة فى العشرة فهو كالعادة يصير ذلك اياما لها فى العدد والوقت واذا كان كذلك لم يجز ان يكون الدم الذى رأته المبتدأة فى العشر مراعى بل واجب ان يحكم لها فيه بحكم الحيض اذ كان مثله يكون حيضا واما من رأت الدم فى اول ايامها وحكمنا لها فيه بحكم الحيض فى باب الامر بترك الصلاة والصيام ثم انقطاعه دون الثلاث يخرجه عن كونه حيضا فلان ذلك وقع مراعى فى الابتداء لعلمنا بان لاقل الحيض مقدارا متى قصر عنه لم يكن الدم الذى رأته حيضا فمن اجل ذلك وقع مراعى وليس للمبتدأة بعد رؤيتها للدم ثلاثا حال يجب مراعاتها فوجب ان تكون العشرة كلها حيضا لعدم الدلالة الموجبة للاقتصار به على مادونها واما ابو يوسف فانه جعلها بمنزلة من كان حيضها خمسا اوستا فكانت شاكة فى الستة وقالوا جميعا انها تأخذ بالاقل فى الصلاة وكذلك الميراث والرجعة وتأخذ فى الازواج بالاكثر احتياطا وكذلك المبتدأة * قال ابوبكر وليس هذا نظيرا لمسئلتنا من قبل ان هذه قد كانت لها ايام معلومة وقد تيقنا الخمسة وشككنا فى الستة فاحتطنا لها فى الصلاة والصوم واحتطنا ايضا فى الازواج فلم نبحها لهم بالشك

والمبتدأة ليس لهــا ايام يجب اعتبارها فــارأته من الدم الذى يكون مثله حيضا فهو حيض ولامعنى لردها الى اقل الحيض اذليس معنــا دلالة توجب ذلك ويفســد هذا القول ايضا من جهة ان اقل الحيض ليس بعادة لهــا فلافرق بينه وبين مازاد عليه فى امتناع وجوب الرد اليه فوجب حينئذ اعتبار الاكثر لوقوع الحكم بكونه حيضــا وعدم الدلالة على نقض هذا الحكم ويدل ايضــا على صحة قول ابى حنيفة ان الله تعــالى جعل عدة الآيســة والصغيرة ثلاثة اشهر بدلا من الحيض فجعل مكان كل حيضة وطهر شهرا فدل ذلك على انه اذا استمر بها الدم ولم تكن لها عادة فواجب ان تستوفى لها حيضة وطهر ومعلوم انه ليس لاكثر الطهر حد معلوم ولاكثر الحيض مقــدار معلوم فوجب ان يســتوفى لهــا اكثر الحيض ويكون بقية الشهر طهرا لانه ليس مقدار من الطهر فى بقية الشــهر بالاعتبار اولى من غيره فوجب ان يكون المعتبر من الطهر لبقية الشهر هو الذى يبقى بعد اكثر الحيض ألا ترى انك اذا نقصت الحيض من العشرة احتجت ان تزيد مانقصته منها فى الطهر وليس زيادة الطهر بان يكون سبعة باولى من ان يكون خمســة اوستة فوجب ان يعتبر اكثر الحيض ويجعل الباقى من الشهر طهرا ويدل على وجوب استيفاء حيضة وطهر فى الشــهر لهذه المبتدأة قوله صلى الله عليه وسلم لحمنة تحيضى فى علم الله ستا اوسبعا كما تحيض النساء فى كل شهر فاخبر ان عادة النساء فى كل شهر حيضة وطهر * فان قيل فهلا اعتبرت لها ستا او سبعا كما قال صلى الله عليه وسلم * قيل له لم نقل ذلك لوجوه احدهــا انا لا نعلم احدا من اهل العلم قال ذلك فى المبتدأة والثــانى ان هذه كانت عادة المرأة المخاطبة بذلك اعنى ســتا اوسبعا فلا يعتبر بها غيرها فاستدلالنا من الخبر بما وصفنــا صحيــح لانا اردنا اثبات الحيضة والطهر فى الشهر فى المتعارف المعتاد واما قول من قال انهــا تقعد مثل حيض نســائها فلا معنى له لان النبى صلى الله عليه وســلم لم يرد المســتحاضة الى وقت نســائها وانما رد واحدة الى عادتها فقال تقعد ايام اقرائها وامر اخرى ان تقعد فى علم الله ستا اوسبعا وامر اخرى ان تغتسل لكل صلاة ولم يقل لواحدة منهن اقعدى ايام نسائك وايضا فان ايام نسائها والاجنبيات ومن كان دون سنها وفوقها سواء وقد يتفقن فى السن مع اختلاف عاداتهن فى الحيض فليس لنسائها فى ذلك خصوصية دون غيرهن * وقد تنــازع اهل العلم فى قوله تعــالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن) فمن النــاس من يقول ان انقطاع الدم يوجب اباحة وطئهــا ولم يفرقوا فى ذلك بين اقل الحيض واكثره ومنهم من لا يجوز وطأها الا بعد الاغتسال فى اقل الحيض واكثره وهو مذهب الشافعى وقال اصحــابنا اذا انقطع دمها وايامها دون العشرة فهى فى حكم الحــائض حتى تغتسل اذا كانت واجدة للماء اويمضى عليها وقت الصلاة فاذا كان احد هذين خرجت من الحيض وحل لزوجها وطؤها وانقضت عدتها ان كانت آخر حيضة واذا كانت ايامها عشرة ارتفع حكم الحيض بمضى العشرة وتكون حينئذ بمنزلة امرأة جنب فى اباحة وطء الزوج وانقضــاء العدة وغير ذلك * واحتج من اباح وطأها فى ســائر الاحوال عند مضى ايام حيضها وانقطــاع دمها

قبل الاغتسال بقوله (ولاتقربوهن حتى يطهرن) وحتى غاية تقتضى انيكون حكم مابعدها بخلافها فذلك عموم فى اباحة وطئها بانقطاع الدم كقوله تعالىٰ (حتى مطلع الفجر) (وقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى امرالله) (ولاجنبا الاعابرى سبيل حتى تغتسلوا) فكانت هذه نهايات لماقدر بها وكان حكم مابعدها بخلافها فكذلك قوله (حتى يطهرن) اذاقرئ بالتخفيف فمعناها انقطاع الدم وقالوا وقدقرئ (حتى يطهرن) بالتشديد وهو يحتمل مايحتمله قوله (حتى يطهرن) بالتخفيف فيراد به انقطاع الدم اذ جائز ان يقال طهرت المرأة وتطهرت اذا انقطع دمها كمايقال تقطع الحبل وتكسر الكوز والمعنى انقطع وانكسر ولايقتضى ذلك فعلا من الموصوف بذلك * واحتج من حظر وطأها فى كل حال حتى تغتسل بقوله (فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله) فشرط فى اباحته شيئين احدهما انقطاع الدم والآخر الاغتسال لان قوله (فاذا تطهرن) لايحتمل غير الغسل وهو كقول القائل لاتعط زيدا شيا حتى يدخل الدار فاذا دخلها وقعد فيها فاعطه دينارا فيعقل به ان استحقاق الدينار موقوف على الدخول والقعود جميعا وكقوله تعالى (ولا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا) فشرط الامرين فى احلالها للاول فلا تحل له باحدهما كذلك قوله تعالى (فاذا تطهرن فأتوهن) مشروط فى اباحة الوطء المعنيان وهو الطهر الذى يكون بانقطاع الدم والاغتسال * قال ابوبكر قوله تعالى (حتى يطهرن) اذا قرئ بالتخفيف فانما هو انقطاع الدم لا الاغتسال لانها لواغتسلت وهى حائض لم تطهر فلا يحتمل قوله (حتى يطهرن) الامعنى واحدا وهو انقطاع الدم الذى به يكون الخروج من الحيض واذا قرئ بالتشديد احتمل الامرين من انقطاع الدم ومن الغسل لماوصفنا آنفا فصارت قراءة التخفيف محكمة وقراءة التشديد متشابهة وحكم المتشابه ان يحمل على المحكم ويرد اليه فيحصل معنى القراءتين على وجه واحد وظاهرهما يقتضى اباحة الوطء بانقطاع الدم الذى هو خروج من الحيض واما قوله (فاذا تطهرن) فانه يحتمل مااحتملته قراءة التشديد فى قوله (حتى يطهرن) من المعنيين فيكون بمنزلة قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن ويكون كلاما سائغا مستقيما كما تقول لاتعطه حتى يدخل الدار فاذا دخلها فاعطه ويكون تأكيدا لحكم الغاية وان كان حكمها بخلاف ماقبلها واذا كان للاحتمال فيه مساغ على الوجه الذى ذكرنا وكان واجبا حمل الغاية على حقيقتها فالذى يقتضيه ظاهر التلاوة اباحة وطئها بانقطاع الدم الذى يخرج به من الحيض ومن جهة اخرى فيها احتمال وهو ان يكون معنى قوله (فاذا تطهرن) فاذا حل لهن ان يتطهرن بالماء او التيمم كقوله اذا غابت الشمس فقد افطر الصائم معناه قد حل له الافطار وقوله من كسر اوعرج فقد حل وعليه الحج من قابل معناه فقد جازله ان يحل وكما يقال للمطلقة اذا انقضت عدتها انها قدحلت للازواج ومعناه قدحل لها ان تتزوج وعلى هذا المعنى قال النبى صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت قيس اذا حللت فآذنينى [٧] واذا احتمل ذلك لم تزل الغاية عن حقيقتها بحظر الوطء بعدها واماقوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى

تنكح زوجا غيره) فان الغاية في هذا الموضع مستعملة على حقيقتها ونكاح الزوج الثاني وهو وطؤه اياها هو الذي يرفع التحريم الواقع بالثلاث ووطء الزوج الثاني مشروط لذلك وقد ارتفع ذلك بالوطء قبل طلاقه اياها وطلاق الزوج الثاني غير مشروط في رفع التحريم الواقع بالثلاث فاذا لا دليل للشافعي في الآية على الحد الذى ذكرنا على صحة مذهبه ولا على نفي قول مخالفيه واما على مذهبنا فان الآية مستعملة على مااحتملت من التأويل على حقيقتها في الحالتين اللتين يمكن استعمالهما فنقول ان قوله (يطهرن) اذا قرئ بالتخفيف فهو مستعمل على حقيقته فيمن كانت ايامها عشرا فيجوز للزوج استباحة وطئها بمضي العشر وقوله (يطهرن) بالتشديد وقوله (فاذا تطهرن) مستعملان في الغسل اذا كانت ايامها دون العشر ولم يمض وقت الصلاة لقيام الدلالة على ان مضي وقت الصلاة يبيح وطئها على ماسنبينه فيما بعد ولا يكون فيه استعمال واحد من الفعلين على المجاز بل هما مستعملان على الحقيقة في الحالين * فان قيل هلا كانت القراءتان كالآيتين تستعملان معا في حال واحده * قيل له لو جعلناها كالآيتين كان ماذكرنا اولى من قبل انه لو وردت آيتان تقتضي احداهما انقطاع غاية الدم لاباحة الوطء والاخرى تقتضي الغسل غاية لها لكان الواجب استعمالهما على حالين على ان تكون كل واحدة منهما مقرة على حقيقتها فيما اقتضته من حكم الغاية ولا يمكن ذلك الا باستعمالهما في حالين على الوجه الذى بينا ولو استعملناها على مايقول المخالف كان فيه اسقاط احدى الغايتين لانه يقول انها وان طهرت وانقطع دمها لم يحل له ان يطأها حتى تغتسل فلو جعلنا ذلك دليلا مبتدأ كان سائغا مقنعا وانما اعتبر اصحابنا فيمن كان ايامها دون العشر فانقطع دمها بما وصفنا من قبل انه جائز ان يعاودها الدم فيكون حيضا اذ ليس كل طهر تراه المرأة يكون طهرا صحيحا لان الحائض ترى الدم سائلا مرة ومنقطعا مرة فليس في انقطاعه في وقت يجوز ان يكون حائضا فيه وقوع الحكم بزوال الحيض فقالوا ان انقطاع الدم فيمن وصفنا حالها معتبر باحد شيئين اما بالاغتسال فيزول عنها حكم الحيض بالاتفاق وباستباحتها الصلاة وذلك ينافي حكم الحيض او بمضي وقت صلاة فيلزمها فرض الصلاة ولزوم فرضها مناف لبقاء حكم الحيض اذ غير جائز ان يلزم الحائض فرض الصلاة فاذا انتفى حكم الحيض وثبت حكم الطهر ولم يبق الا الاغتسال لم يمنع الوطء بمنزلة امرأة جنب جائز لزوجها وطؤها وعلى هذا المعنى عندنا ماروى عن الصحابة في اعتبار الاغتسال في انقضاء العدة وقد روى عيسى الخياط عن الشعبي عن ثلاثة عشر رجلا من الصحابة الخبر فالخبر منهم ابوبكر وعمر وابن مسعود وابن عباس قالوا الرجل احق بامرأته مالم تغتسل من حيضتها الثالثة وروى مثله عن على وعبادة بن الصامت وابي الدرداء واما اذا كانت ايامها عشرة فانه غير جائز عندنا وجود الحيض بعد العشرة فوجب الحكم بانقضائه لامتناع جواز بقاء حكمه والله تعالى انما منع من وطء الحائض او ممن يجوز ان يكون حائضا فاما مع ارتفاع حكم الحيض وزواله فهو غير ممنوع من وطء زوجته لانه تعالى قال (فاعتزلوا النساء

فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) وقد طهرت لامحالة ألا ترى انها منقضية العدة ان كانت معتدة وان حكمها حكم سائر الطاهرات ولا تأثير لوجوب الاغتسال عليها فى منع وطئها على ما بينا * فان قيل اذا انقطع دمها فيما دون العشرة فقد وجب عليها الغسل ولزوم الغسل ينافى بقاء حكم الحيض اذ غير جائز لزوم الغسل على الحائض كما قلت فى لزوم فرض الصلاة * قيل له اذا كان الغسل من موجبات الحيض فلزومه غير مناف لحكمه وبقائه ألا ترى ان السلام لما كان من موجبات تحريمة الصلاة لم يكن لزومه بانتهائه الى آخرها نافيا لبقاء حكمها وكذلك الحلق لما كان من موجبات الاحرام لم يكن لزومه نافيا لبقاء احرامه ما لم يحلق كذلك الغسل لما كان من موجبات الحيض لم يكن وجوبه عليها مانعا من بقاء حكم الحيض واما الصلاة فليست من موجبات الحيض وانما هو حكم آخر يختص لزومه بالطاهر من النساء دون الحائض فنفى لزومها نفى لحكم الحيض وقوله تعالى (حتى يطهرن فاذا تطهرن) لما احتمل الغسل صار كقوله (وان كنتم جنبا فاطهروا) ويدل على ان على الحائض الغسل بعد انقضاء حيضها وقد روى ذلك عن النبى صلى الله وسلم واتفقت الامة عليه * قوله تعالى ﴿ فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله ﴾ قال ابوبكر هو اطلاق من حظر واباحة وليس هو على الوجوب كقوله تعالى (فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض) (واذا حللتم فاصطادوا) وهو اباحة وردت بعد حظر وقوله (من حيث امركم الله) قال ابن عباس ومجاهد وقتادة والربيع بن انس يعنى فى الفرج وهو الذى امر بتجنبه فى الحيض فى اول الخطاب فى قوله (فاعتزلوا النساء فى المحيض) وقال السدى والضحاك من قبل الطهر دون الحيض وقال ابن الحنفية من قبل النكاح دون الفجور * قال ابوبكر هذا كله مراد الله تعالى لانه مما امر الله به فانتظمت الآية جميع ذلك * قوله ﴿ ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ﴾ روى عن عطاء المتطهرين بالماء للصلاة وقال مجاهد المتطهرين من الذنوب * قال ابوبكر المتطهرين بالماء اشبه لانه قد تقدم فى الآية ذكر الطهارة فالمراد بها الطهارة بالماء للصلاة فى قوله (فاذا تطهرن فأتوهن) فالاظهر ان يكون قوله (ويحب المتطهرين) مدحا لمن تطهر بالماء للصلاة وقال تعالى (فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المتطهرين) وروى انه مدحهم لانهم كانوا يستنجون بالماء * قوله تعالى ﴿ نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم ﴾ الحرث المزدرع وجعل فى هذا الموضع كناية عن الجماع وسمى النساء حرثا لانهن مزدرع الاولاد وقوله (فأتوا حرثكم أنى شئتم) يدل على ان اباحة الوطء مقصورة على الجماع فى الفرج لانه موضع الحرث * واختلف فى اتيان النساء فى ادبارهن فكان اصحابنا يحرمون ذلك وينهون عنه اشد النهى وهو قول الثورى والشافعى فيما حكاه المزنى قال الطحاوى وحكى لنا محمد بن عبدالله بن عبدالحكم انه سمع الشافعى يقول ماصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى تحريمه ولا تحليله شئ والقياس انه حلال وروى اصبغ بن الفرج عن ابن القاسم عن مالك قال ما ادركت احدا اقتدى به

فی دینی یشك فیه انه حلال یعنی وطء المرأة فی دبرها ثم قرأ (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم) قال فأی شیٔ ابین من هذا وما اشك فیه قال ابن القاسم فقلت لمالك بن انس ان عندنا بمصر اللیث بن سعد یحدثنا عن الحارث بن یعقوب عن ابی الحباب سعید بن یسار قال قلت لابن عمر ما تقول فی الجواری أنحمض لهن فقال وما التحمیض فذكرت الدبر قال ویفعل ذلك احد من المسلمین فقال مالك فاشهد علی ربیعة بن ابی عبدالرحمن یحدثنی عن ابی الحباب سعید بن یسار انه سأل ابن عمر عنه فقال لابأس به قال ابن القاسم فقال رجل فی المجلس یااباعبدالله فانك تذكر عن سالم انه قال كذب العبد اوكذب العلج علی ابی یعنی نافعا كما كذب عكرمة علی ابن عباس فقال مالك واشهد علی یزید بن رومان یحدثنی عن سالم عن ابیه انه كان یفعله ❋ قال ابوبكر قد روی سلیمان بن بلال عن زید بن اسلم عن ابن عمر ان رجلا اتی امرأته فی دبرها فوجد فی نفسه من ذلك فانزل الله تعالی (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم) الاان زید بن اسلم لایعلم له سماع من ابن عمر وروی الفضل بن فضالة عن عبدالله بن عباس عن كعب بن علقمة عن ابی النضر انه قال لنافع مولی ابن عمر انه قد اكثر علیك القول انك تقول عن ابن عمر انه افتی ان تؤتی النساء فی ادبارهن قال نافع كذبوا علی ان ابن عمر عرض المصحف یوما حتی بلغ (نساؤكم حرث لكم) فقال یا نافع هل تعلم من امر هذه الآیة قلت لا قال انا كنا معشر قریش نجبی النساء وكانت نساء الانصار قد اخذن عن الیهود انما یؤتین علی جنوبهن فانزل الله هذه فهذا یدل علی ان السبب غیر ما ذكره زید بن اسلم عن ابن عمر لان نافعا قد حكی عنه غیر ذلك السبب وقال میمون بن مهران ایضا قال ذلك نافع یعنی تحلیل وطء النساء فی ادبارهن بعد ما كبر وذهب عقله ❋ قال ابوبكر المشهور عن مالك اباحة ذلك واصحابه ینفون عنه هذه المقالة لقبحها وشناعتها وهی عنه اشهر من ان یندفع بنفیهم عنه وقد حكی محمد بن سعید عن ابی سلیمان الجوزجانی قال كنت عند مالك بن انس فسئل عن النكاح فی الدبر فضرب بیده الی رأسه وقال الساعة اغتسلت منه وقد رواه عنه ابن القاسم علی ما ذكرنا وهو مذكور فی الكتب الشرعیة ویروی عن محمد بن كعب القرظی انه كان لا یری بذلك بأسا ویتأول فیه قوله تعالی (أتأتون الذكران من العالمین وتذرون ماخلق لكم ربكم من ازواجكم) مثل ذلك ان كنتم یشتهون وروی عن ابن مسعود انه قال محاش النساء حرام وقال عبدالله بن عمر وهی اللوطیة الصغری وقد اختلف عن ابن عمر فیه فكأنه لم یرو عنه فیه شیٔ لتعارض ماروی عنه فیه وظاهر الكتاب یدل علی ان الاباحة مقصورة علی الوطء فی الفرج الذی هو موضع الحرث وهو الذی یكون منه الولد وقد رویت عن النبی صلی الله علیه وسلم آثار كثیرة فی تحریمه رواه خزیمة بن ثابت وابوهریرة وعلی بن طلق كلهم عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال لاتأتوا النساء فی ادبارهن وروی عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده عن النبی صلی الله علیه وسلم قال هی اللوطیة الصغری یعنی اتیان النساء فی ادبارهن وروی حماد بن سلمة

عن حكيم الأثرم عن ابى تيمة عن ابى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من اتى حائضا او امرأة فى دبرها فقد كفر بما انزل على محمد وروى ابن جريج عن محمد بن المنكدر عن جابر ان اليهود قالوا للمسلمين من اتى امرأته وهى مدبرة جاء ولده احول فانزل الله تعالى (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم) فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مقبلة ومدبرة ما كان فى الفرج وروت حفصة بنت عبدالرحمن عن ام سلمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى صمام واحد وروى مجاهد عن ابن عباس مثله فى تأويل الآية قال انما يعنى كيف شئت فى موضع الولد وروى عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينظر الله الى رجل اتى امرأته فى دبرها وذكر ابن طاوس عن ابيه قال سئل ابن عباس عن الذى يأتى امرأته فى دبرها فقال هذا يسألنى عن الكفر وقد روى عن ابن عمر فى قوله (نساؤكم حرث لكم) قال كيف شئت ان شئت عزلا او غير عزل رواه ابو حنيفة عن كثير الرياح الاصم [٧] عن ابن عمر وروى نحوه عن ابن عباس وهذا عندنا فى ملك اليمين وفى الحرة اذا اذنت فيه وقد روى ذلك على ما ذكرنا من مذهب اصحابنا عن ابى بكر وعمر وعثمان وابن مسعود وابن عباس و آخرين غيرهم * فان قيل قوله عز وجل (والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم اوما ملكت ايمانهم) يقتضى اباحة وطئهن فى الدبر لورود الاباحة مطلقة غير مقيدة ولا مخصوصة * قيل له لما قال الله تعالى (فأتوهن من حيث امركم الله) ثم قال فى نسق التلاوة (فأتوا حرثكم أنى شئتم) ابان بذلك موضع المأمور به وهو موضع الحرث ولم يرد اطلاق الوطء بعد حظره الا فى موضع الولد فهو مقصور عليه دون غيره وهو قاض مع ذلك على قوله تعالى (الا على ازواجهم اوما ملكت ايمانهم) كما كان حظر وطء الحائض قاضيا على قوله (الا على ازواجهم) فكانت هذه الآية مرتبة على ما ذكر من حكم الحائض * ومن يحظر ذلك يحتج بقوله (قل هو اذى) فحظر وطء الحائض للاذى الموجود فى الحيض وهو القذر والنجاسة وذلك موجود فى غير موضع الولد فى جميع الاحوال فاقتضى هذا التعليل حظر وطئهن الا فى موضع الولد * ومن يبيحه يجيب عن ذلك بان المستحاضة يجوز وطؤها باتفاق من الفقهاء مع وجود الاذى هناك وهو دم الاستحاضة وهو نجس كنجاسة دم الحيض وسائر الانجاس ويجيبون ايضا على تخصيصه اباحة موضع الحرث باتفاق الجميع على اباحة الجماع فيما دون الفرج وان لم يكن موضعا للولد فدل على ان الاباحة غير مقصورة على موضع الولد ويجابون عن ذلك بان ظاهر الآية يقتضى كون الاباحة مقصورة على الوطء فى الفرج وانه هو الذى عناه الله تعالى بقوله ﴿ من حيث امركم الله ﴾ اذ كان معطوفا عليه ولولا قيام دلالة الاجماع لما جاز الجماع فيما دون الفرج ولكنا سلمناه للدلالة وبقى حكم الحظر فيما لم تقم الدلالة عليه * قوله تعالى ﴿ ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ﴾ الآية قد قيل فيه وجهان احدهما ان تجعل يمينه مانعة من البر والتقوى والاصلاح بين الناس فاذا طلب منه ذلك قال قد حلفت فيجعل اليمين معترضة بينه وبين ما هو مندوب اليه اوهو

مأمور به من البر والتقوى والاصلاح فان حلف حالف ان لايفعل ذلك فليفعل وليدع يمينه ويروى ذلك عن مجاهد وسعيد بن جبير وابراهيم والحسن وطاوس وهو نظير قوله تعالى (ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة ان يؤتوا اولى القربى والمساكين والمهاجرين فى سبيل الله) وروى اشعث عن ابن سيرين قال حلف ابوبكر فى يتيمين كانا فى حجره كانا فيمن خاض فى امر عائشة احدهما مسطح وقد شهد بدرا ان لايصلهما وان لايصيبا منه خيرا فنزلت هذه الآية (ولايأتل اولوا الفضل منكم) فكسا احدهما وحمل الآخر وقد ورد معناه فى السنة ايضا وقد روى انس بن مالك وعدى بن حاتم وابوهريرة عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه وهذا هو معنى قوله تعالى (ولاتجعلوا الله عرضة لايمانكم) على التأويل الذى ذكرنا لان معناه على هذا التأويل ان لايمتنع بيمينه من فعل ماهو خير بل يفعل الذى هو خير ويدع يمينه * والوجه الثانى ان يكون قوله (عرضة لايمانكم) يريد به كثرة الحلف وهو ضرب من الجرأة على الله تعالى وابتذال لاسمه فى كل حق وباطل لان تبروا فى الحلف بها وتتقوا المأثم فيها وروى نحوه عن عائشة من اكثر ذكر شئ فقد جعله عرضة يقول القائل قد جعلتنى عرضة للوم وقال الشاعر

لاتجعلينى عرضة اللوائم

وقد ذم الله تعالى مكثرى الحلف بقوله (ولاتطع كل حلاف مهين) فالمعنى لاتعترضوا اسم الله وتبذلوه فى كل شئ لان تبروا اذا حلفتم وتتقوا المأثم فيها اذا قلت ايمانكم لان كثرتها تبعد من البر والتقوى وتقرب من المآثم والجرأة على الله تعالى فكأن المعنى ان الله ينهاكم عن كثرة الايمان والجرأة على الله تعالى لما فى توقى ذلك من البر والتقوى والاصلاح فتكونون بررة اتقياء لقوله (كنتم خير امة اخرجت للناس) واذا كانت الآية محتملة للمعنيين وليسا متضادين فالواجب حملها عليهما جميعا فتكون مفيدة لحظر ابتذاله اسم الله تعالى واعتراضه باليمين فى كل شئ حقا كان اوباطلا ويكون مع ذلك محظورا عليه ان يجعل يمينه عرضة مانعة من البر والتقوى والاصلاح وان لم يكثر بل الواجب عليه ان لايكثر اليمين ومتى حلف لم يحتجر بيمينه عن فعل ماحلف عليه اذا كان طاعة وبرا وتقوى واصلاحا كما قال صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه * قوله تعالى ﴿ لايؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ﴾ الآية * قال ابوبكر رحمه الله قد ذكر الله تعالى اللغو فى مواضع فكان المراد به معانى مختلفة على حسب الاحوال التى خرج عليها الكلام فقال تعالى (لاتسمع فيها لاغية) يعنى كلمة فاحشة قبيحة و (لايسمعون فيها لغوا ولاتأثيما) على هذا المعنى وقال (واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه) يعنى الكفر والكلام القبيح وقال (والغوا فيه) يعنى الكلام الذى لايفيد شيأ ليشغلوا السامعين عنه وقال (واذا مروا باللغو مروا كراما) يعنى الباطل ويقال لغا فى كلامه يلغو اذا اتى بكلام لافائدة فيه * وقد روى فى لغو

اليمين معان عن السلف فروى عن ابن عباس انه قال هو الرجل يحلف على الشئ يراه كذلك فلايكون و كذلك روى عن مجاهد وابراهيم قال مجاهد (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) ان تحلف على الشئ وانت تعلم وهذا فى معنى قوله (بما كسبت قلوبكم) وقالت عائشة هو قول الرجل لاوالله وبلى والله وروى عنها مرفوعا الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وذلك عندنا فى النهى عن اليمين على الماضى رواه عنها عطاء انها قالت قول الرجل فعلنا والله كذا وصنعنا والله كذا وروى مثله عن الحسن والشعبى وقال سعيد بن جبير هو الرجل يحلف على الحرام فلا يؤاخذه الله بتركه وهذا التأويل موافق لتأويل من تأول قوله (عرضة لايمانكم) ان يمتنع باليمين من فعل مباح اويقدم بها على فعل محظور واذا كان اللغو محتملا لهذه المعانى ومعلوم انه لما عطف قوله ﴿ ولكن يؤاخذكم بما كسبت ﴾ ان مراده ماعقد قلبه فيه على الكذب والزور وجب ان تكون هذه المؤاخذة هى عقاب الآخرة وان لاتكون الكفارة المستحقة بالحنث لان تلك الكفارة غير متعلقة بكسب القلب لاستواء حال القاصد بها للخير والشر وتساوى حكم العمد والسهو فعلم ان مراده مايستحق من العقاب بقصده الى اليمين الغموس وهى اليمين على الماضى قال القاصد بها خلافها الى الكذب فينبغى ان يكون اللغو هى التى لايقصد بها الى الكذب وهى على الماضى ويظن انه كما حلف عليه فسماها لغوا من حيث لم يتعلق بها حكم فى ايجاب كفارة ولافى استحقاق عقوبة وهى التى روى معناها عن ابن عباس وعائشة انها قول الرجل لا والله وبلى والله فى عرض كلامه وهو يظن انه صادق فكان بمنزلة اللغو من الكلام الذى لا فائدة فيه ولا حكم له ويحتمل ان يريد به ما قال سعيد بن جبير فيمن حلف على الحرام فلايؤاخذه الله بتركه يعنى به عقاب الآخرة وان كانت الكفارة واجبة اذا حنث وقال مسروق كل يمين ليس له الوفاء بها فهى لغو لاتجب فيها كفارة وهذا موافق لقول سعيد بن جبير والاولى الذى قدمنا الا ان سعيدا يوجب الكفارة ومسروقا لايوجبها وان حنث وقد روى عن ابن عباس رواية اخرى وهى ان لغو اليمين ماتجب فيه الكفارة منها وروى مثله عن الضحاك وروى عن ابن عباس ان لغو اليمين حنث النسيان

باب الايلاء

قال الله تعالى ﴿ للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر ﴾ قال ابو بكر الايلاء فى اللغة هو الحلف يقولون آلى يؤلى ايلاء والية قال كثير

قليل الالايا حافظ ليمينه * وان بدرت منه الالية برت

فهذا اصله فى اللغة وقد اختص فى الشرع بالحلف على ترك الجماع الذى يكسب الطلاق بمضى المدة حتى اذا قيل آلى فلان من امرأته عقل به ذلك * وقد اختلف فيما يكون به موليا على وجوه احدها ماروى عن على وابن عباس روايه الحسن وعطاء انه اذا حلف

ان لايقربها لاجل الرضاع لم يكن موليا وانما يكون موليا اذا حلف ان لا يجامعها على وجه
الضرار والغضب والثانى ماروى عن ابن عباس ان كل يمين حالت دون الجماع ايلاء ولم يفرق
بين الرضا والغضب وهو قول ابراهيم وابن سيرين والشعبي والثالث ماروى عن سعيد بن
المسيب انه فى الجماع وغيره من الصفات نحو ان يحلف ان لايكلمها فيكون موليا وقد روى
جعفر بن برقان عن يزيد بن الاصم قال تزوجت امرأة فلقيت ابن عباس فقال بلغنى
ان فى حلقها شيأ قال تالله لقد خرجت وما اكلمها قال عليك بها قبل ان تمضى اربعة اشهر
فهذا يدل على موافقة قول سعيد بن المسيب ويدل على موافقة ابن عمر فى ان الهجران من
غير يمين هو الايلاء والرابع قول ابن عمر انه ان هجرها فهو ايلاء ولم يذكر الحلف فاما من فرق
بين حلفه على ترك جماعها ضرارا وبينه على غير وجه الضرار فانه ذهب الى ان الجماع حق لها
ولها المطالبة به وليس له منعها حقها من ذلك فاذا حلف على ترك حقها من الجماع كان موليا
حتى تصل الى حقها من الفرقة اذ ليس له الا امساكها بمعروف اوتسريح باحسان واما اذا قصد
الصلاح فى ذلك بان تكون مرضعة فحلف ان لايجامعها لئلا يضر ذلك بالصبي فهذا لم يقصد
منع حقها ولا هو غير ممسك لها بمعروف فلا يلزم التسريح بالاحسان ولايتعلق بيمينه حكم
الفرقة * وقوله (فان فاؤا فان الله غفور رحيم) يستدل به من اعتبر الضرار لان ذلك يقتضى
ان يكون مذنبا يقتضى الفئ غفرانه وهذا عندنا لايدل على تخصيصه من كان هذا وصفه
لان الآية قد شملت الجميع وقاصد الضرر احد من شمله العموم فرجع هذا الحكم اليه
دون غيره ويدل على استواء حال المطيع والعاصى فى ذلك انهما يستويان فى وجوب الكفارة
بالحنث كذلك يجب ان يستويا فى ايجاب الطلاق بمضى المدة وايضا سائر الايمان المعقودة
لايختلف فيها حكم المطيع والعاصى فيما يتعلق بها من ايجاب الكفارة وجب ان يكون
كذلك حكم الطلاق لانهما جميعا يتعلقان باليمين وايضا لايختلف حكم الرجعة على وجه الضرار
وغيره كذلك الايلاء وفقهاء الامصار على خلاف ذلك لان الآية لم تفرق بين المطيع والعاصى
فهى عامة فى الجميع * واما قول من قال انه اذا قصد ضرارها بيمين على الكلام ونحوه فلا معنى له
لان قوله (للذين يؤلون من نسائهم) لاخلاف انه قد اضمر فيه اليمين على ترك الجماع لاتفاق
الجميع على ان الحالف على ترك جماعها مول فترك الجماع مضمر فى الآية عند الجميع فاثبتناه
وماعدا ذلك من ترك الكلام ونحوه لم تقم الدلالة على اضماره فى الآية فلم يضمره ويدل على
مابيناه قوله (فان فاؤا فان الله غفور رحيم) ومعلوم عند الجميع ان المراد بالفئ هو الجماع
ولاخلاف بين السلف فيه فدل ذلك على ان المضمر فى قوله (للذين يؤلون من نسائهم) هو الجماع
دون غيره واما ماروى عن ابن عمر من ان الهجران يوجب الطلاق فانه قول شاذ وجائز
ان يكون مراده اذا حلف ثم هجرها مدة الايلاء وهو مع ذلك خلاف الكتاب قال الله تعالى
(للذين يؤلون من نسائهم) والالية اليمين على ما بينا وهجرانها ليس بيمين فلا يتعلق به
وجوب الكفارة وروى اشعث عن الحسن ان انس بن مالك كانت عنده امرأة فى خلقها

سوء فكان يهجرها خمسةاشهروستة اشهر ثم يرجع اليها ولايرى ذلك ايلاء * وقد اختلف السلف وفقهاءالامصار بعدهم فى المدة التى اذاحلف عليها يكون موليا فقال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء اذا حلف على اقل من اربعة اشهر ثم تركها اربعة اشهر لم يجامعها لم يكن موليا وهو قول اصحابنا ومالك والشافعى والاوزاعى وروى عن عبدالله بن مسعود وابراهيم والحكم وقتادة وحماد انه يكون موليا ان تركها اربعة اشهر بانت وهو قول ابن شبرمة والحسن بن صالح قال الحسن بن صالح وكذلك ان حلف ان لايقربها فى هذا البيت فهو مول فان تركها اربعة اشهر بانت بالايلاء وان قربها فى غيره قبل المدة سقط الايلاء ولوحلف ان لايدخل هذه الدار وفيها امرأته ومن اجلها حلف فهو مول * قال ابوبكر قال الله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر) والايلاء هواليمين وقدثبت بما قدمنا ان ترك جماعها بغير يمين لايكسبه حكم الايلاء واذا حلف على اقل من اربعة اشهر فمضت مدةاليمين كان تاركا لجماعها فيا بقى من مدةالاربعة الاشهر التى هى التربص بغير يمين وترك جماعها بغير يمين لاتأثير له فى ايجاب البينونة وما دون الاربعة اشهر لا يكسبه حكم البينونة لان الله تعالى قد جعل له تربص اربعة اشهر فلم يبق هناك معنى يتعلق به ايجاب الفرقة فكان بمنزلة تارك جماعها بغير يمين فلا يلحقه حكم الايلاء واما قول الحسن بن صالح انه اذا حلف ان لايقربها فى هذا البيت انه يكون موليا فلا معنى له لان الايلاء كل يمين فى زوجة يمنع جماعها اربعة اشهر لا يحنث على ما بينا وهذه اليمين لم تمنعه جماعها هذه المدة لانه يمكنه الوصول الى جماعها بغير حنث بان يقربها فى غير ذلك البيت * وقد اختلف ايضا فيمن حلف على اربعة اشهر سواء فقال ابوحنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد والثورى هو مول فان لم يقربها فى المدة حتى مضت بانت بالايلاء وروى عطاء عن ابن عباس قال كان ايلاء اهل الجاهلية السنة والسنتين فوقت الله تعالى لهم اربعة اشهر فمن كان ايلاؤه دون ذلك فليس بمول وقال مالك والشافعى اذا حلف على اربعة اشهر فليس بمول حتى يحلف على اكثر من ذلك * قال ابوبكر هذا قول يدفعه ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر) فجعل هذه المدة تربصا للفئ فيها ولم يجعل له التربص اكثر منها فمن امتنع من جماعها باليمين هذه المدة اكسبه ذلك حكم الايلاء الطلاق ولافرق بين الحلف على الاربعة الاشهر وبينه على اكثر منها اذ ليس له تربص اكثر من هذه المدة ومع ذلك فان ظاهر الكتاب يقتضى كونه موليا فى حلفه على اربعة اشهر واقل منها واكثر منها لان مدة الحلف غير مذكورة فى الآية وانما خصصنا مادونها بدلالة وبقى حكم اللفظ فى الاربعة الاشهر ومافوقها * فان قيل اذاحلف على اربعة اشهر سواء لم يصح تعلق الطلاق بها لانك توقع الطلاق بمضيها ولا ايلاء هناك * قيل له لايمتنع لان مضى المدة اذا كان سببا للايقاع لم يجب اعتبار بقاء اليمين فى حال وقوعه ألاترى ان مضى الحول لما كان سببا لوجوب الزكاة فليس بواجب ان يكون الحول موجودا فى حال الوجوب بل يكون معدوما منقضيا وان من قال لامرأته ان كلمت فلانا فانت طالق كانت

هذه يمينا معقودة فان كلمته طلقت فى الحال وقد انحلت فيها اليمين وبطلت كذلك مضى مدة الايلاء لما كان سببا لوقوع الطلاق لم يمتنع وقوعه واليمين غير موجودة * وقوله تعالى ﴿فان فاؤا فان الله غفور رحيم﴾ قال ابوبكر الفئ فى اللغة هو الرجوع الى الشئ ومنه قوله تعالى (حتى تفئ الى امر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل) يعنى حتى ترجع من البغى الى العدل الذى هو امر الله واذا كان الفئ الرجوع الى الشئ اقتضى ظاهر اللفظ انه اذا حلف ان لا يجامعها على وجه الضرر ثم قال لها قدفئت اليك وقد اعرضت عما عزمت عليه من هجران فراشك باليمين ان يكون قد فاء اليها سواء كان قادرا على الجماع اوعاجزا هذا هو مقتضى ظاهر اللفظ الا ان أهل العلم متفقون على انه اذا امكنه الوصول اليها لم يكن فيئه الا الجماع * واختلفوا فيمن آلى وهو مريض اوبينه وبينها مسيرة اربعة اشهر اوهى رتقاء اوصغيرة اوهو مجبوب فقال اصحابنا اذا فاء اليها بلسانه ومضت المدة والعذر قائم فذلك فئ صحيح ولا تطلق بمضى المدة ولوكان محرما بالحج وبينه وبين الحج اربعة اشهر لم يكن فيئه الا الجماع وقال زفر فيئه بالقول وقال ابن القاسم اذا آلى وهى صغيرة لا تجامع مثلها لم يكن موليا حتى تبلغ الوطء ثم يوقف بعد مضى اربعة اشهر مذ بلغت الوطء وهو رأى ابن القاسم بن عمرو ولم يروه عن مالك وقال ابن وهب عن مالك فى المولى اذا وقف عند انقضاء الاربعة الاشهر ثم راجع امرأته انه ان لم يصبها حتى تنقضى عدتها فلا سبيل له اليها ولا رجعة الا ان يكون له عذر من مرض اوسجن اوماشبه ذلك فان ارتجاعه اياها ثابت عليها وان مضت عدتها ثم تزوجها بعد ذلك فان لم يصبها حتى ينقضى اربعة اشهر وقف ايضا وقال اسماعيل بن اسحاق قال مالك ان مضى الاربعة الاشهر وهو مريض اومحبوس لم يوقف حتى يبرأ لانه لا يكلف مالا يطيق وقال مالك لومضت اربعة اشهر وهو غائب ان شاء كفر عن يمينه وسقط عنه الايلاء قال اسماعيل وانما قال ذلك فى هذا الموضع لان الكفارة قبل الحنث جائزة عنده وان كان لا يستحب ان يكون الا بعد الحنث وقال الاشجعى عن الثورى فى المولى اذا كان له عذر من مرض اوكبر اوحبس اوكانت حائضا اونفساء فليفئ بلسانه يقول قد فئت اليك يجزيه ذلك وهو قول الحسن بن صالح وقال الاوزاعى اذا آلى من امرأته ثم مرض اوسافر فاشهد على الفئ من غير جماع وهو مريض اومسافر ولا يقدر على الجماع فقد فاء فليكفر عن يمينه وهى امرأته وكذلك ان ولدت فى الاربعة الاشهر اوحاضت اوطرده السلطان فانه يشهد على الفئ ولا ايلاء عليه وقال الليث بن سعد اذا مرض بعد الايلاء ثم مضت اربعة اشهر فانه يوقف كما يوقف صحيح فاما فاء واما طلق ولا يؤخر الى ان يصح وقال المزنى عن الشافعى اذا آلى المجبوب ففيئه بلسانه وقال فى الاملاء لا ايلاء على المجبوب قال ولوكانت صبية فآلى منها استؤنفت به اربعة اشهر بعدما تصير الى حال يمكن جماعها والمحبوس يفئ باللسان ولواحرم لم يكن فيئه الا الجماع ولو آلى وهى بكر فقال لا اقدر على اقتضاضها اجل اجل العنين * قال ابوبكر الدليل على انه اذا لم يقدر على جماعها فى المدة كان فيئه باللسان قوله (فان فاؤا فان الله غفور رحيم) وهذا

قد فاء لان الفئ الرجوع الى الشئ وهو قد كان ممتنعا من وطئها بالقول وهواليمين فاذافاء بالقول فقال قد فئت اليك فقد رجع عما منع نفسه منه بالقول الى ضده فتناوله العموم وايضا لما تعذر جماعها قام القول فيه مقام الوطء فى المنع من البينونة واما تحريم الوطء بالاحرام والحيض فليس بعذر اما الاحرام فلانه كان بفعله ولايسقط حقها من الوطء واما الحيض والنفاس فان الله جعل للمولى تربص اربعة اشهر مع علمه بوجود الحيض فيها واتفق السلف على ان المراد الفئ بالجماع فى حال امكان الجماع فلم يجز ان ينقله عنه الى غيره مع امكان وطئها وتحريم الوطء لايخرجه من امكانه فصار بمنزلة الاحرام والظهار ونحو ذلك لانه منع من الوطء بتحريمه لابالعجز وتعذره ولان حقها باق فى الجماع ويدل على ذلك على انه لو ابانها بخلع وهو مول منها لم يكن التحريم الواقع موجبا لجواز فيئه بالقول وهو مع ذلك لو وطئها فى هذه الحال بطل الايلاء * فان قيل اذا كان الفئ بالقول لايسقط اليمين فواجب بقاؤها اذلا تأثير للفئ بالقول فى اسقاطها * قيل له هذا غيرواجب من قبل انه جائز بقاء اليمين وبطلان الايلاء من جهة ماتعلق به من الطلاق ألا ترى انه اذا طلقها ثلاثا ثم عادت اليه بعد زوج كانت اليمين باقية لو وطئها حنث ولم يلحقها بها طلاق وان ترك وطئها وكذلك لو ان رجلا قال لامرأة اجنبية والله لا اقربك لم يكن ايلاء فان تزوجها كانت اليمين باقية لو وطئها لزمته الكفارة ولايكون موليا فى حكم الطلاق فليس بقاء اليمين اذاً علة فى حكم الطلاق فجاز من اجل ذلك ان يفئ اليها بلسانه فيسقط حكم الطلاق فى هذه اليمين ويبقى حكم الحنث بالوطء وانما شرط اصحابنا فى صحة الفئ بالقول وجود العذر فى المدة كلها ومتى كان الوطء مقدورا عليه فى شئ من المدة لم يكن فيئه عندهم الا الجماع من قبل ان الفئ بالقول قائم مقام الوطء عند عدمه لئلا يقع الطلاق بمضى المدة فمتى قدر على الوطء فى المدة بطل الفئ بالقول كالمتيمم اذا اقيم تيممه مقام الطهارة بالماء فى اباحة الصلاة كان متى وجد الماء قبل الفراغ منها بطل تيممه وعاد الى اصل فرضه سواء كان وجوده للماء فى اول الصلاة اوفى آخرها كذلك القدرة على الوطء فى المدة تبطل حكم الفئ بالقول وقال محمد اذا فاء بالقول لوجود العذر فى المدة ثم انقضت المدة والعذر قائم فقد بطل حكم الايلاء منها فكان بمنزلة من حلف على اجنبية ان لايقربها ثم تزوجها فيكون يمينه باقية ان قربها حنث وان ترك جماعها اربعة اشهر لم تطلق * قوله تعالى ﴿ وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم ﴾ قال ابوبكر اختلف السلف فى عزيمة الطلاق اذا لم يفئ على ثلاثة اوجه فقال ابن عباس عزيمة الطلاق انقضاء الاربعة الاشهر وهو قول ابن مسعود وزيد بن ثابت وعثمان بن عفان وقالوا انها تبين بتطليقة واختلف عن على وابن عمر وابى الدرداء فروى عنهم مثل قول الاولين وروى عنهم انه يوقف بعد مضى المدة فاما ان يفئ اليها واما ان يطلقها وهو قول عائشة وابى الدرداء والقول الثالث قول سعيد بن المسيب وسالم بن عبدالله وابى بكر بن عبدالرحمن والزهرى وعطاء وطاوس قالوا اذا مضت اربعة اشهر فهى تطليقة

رجعية وذهب اصحابنا الى قول ابن عباس ومن تابعه فقالوا اذا مضت اربعة اشهر قبل ان يفئ
بانت بتطليقة وهو قول الثورى والحسن بن صالح وقال مالك والليث والشافعى بما روى
عن ابى الدرداء وعائشة انه يوقف بعد مضى المدة فاما ان يفئ واما ان يطلق ويكون تطليقة
رجعية اذا طلق قال مالك ولا تصح رجعته حتى يطأها فى العدة وقال الشافعى ولو عفت
عن ذلك بعد المدة كان لها بعد ذلك ان تطلب ولا يؤجل فى الجماع اكثر من يوم وقال
الاوزاعى بقول سعيد بن المسيب وسالم ومن تابعهما انها تطلق واحدة رجعية بمضى المدة
* قال ابوبكر قوله تعالى (وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) يحتمل الوجوه التى
حصل عليها اختلاف السلف ولولا احتماله لها لما تأولوه عليها لانه غير جائز تأويل اللفظ
المأول على ما لا احتمال فيه وقد كان السلف من اهل اللغة والعالمين بما يحتمل من الالفاظ
والمعانى المختلفة وما لا يحتملها فلما اختلفوا فيه على هذه الوجوه دل ذلك على احتمال اللفظ
لها ومن جهة اخرى وهى ان هذا الاختلاف قد كان شائعا مستفيضا فيما بينهم من غير نكير
ظهر من واحد منهم على غيره فصار ذلك اجماعا منهم على توسع الاجتهاد فى حمله على احد
هذه الوجوه واذا ثبت ذلك احتجنا ان ننظر فى الاولى من هذه الاقاويل واشبهها بالحق
فوجدنا ابن عباس قد قال عزيمة الطلاق انقضاء الاربعة الاشهر قبل الفئ اليها فسمى
ترك الفئ حتى تمضى المدة عزيمة الطلاق فوجب ان يصير ذلك اسماله لانه لم يخل من ان يكون
قاله شرعا او لغة وأى الوجهين كان فحجته ثابتة واعتبار عمومه واجب اذا كانت اسماء
الشرع لا تؤخذ الا توقيفاً واذا كان هكذا وقد علمنا ان حكم الله فى المولى احد شيئين اما
الفئ واما عزيمة الطلاق وجب ان يكون الفئ مقصورا على الاربعة الاشهر وانه فائت بمضيها
فتطلق لانه لو كان الفئ باقيا لما كان مضى المدة عزيمة للطلاق ومن جهة اخرى وهو انه
معلوم ان العزيمة انما هى فى الحقيقة عقد القلب على الشئ تقول عزمت على كذا اى عقدت قلبى
على فعله واذا كان كذلك وجب ان يكون مضى المدة اولى بمعنى عزيمة الطلاق من الوقف لان الوقف
يقتضى ايقاع طلاق بالقول اما ان يوقعه الزوج واما ان يطلقها القاضى عليه على قول من
يقول بالوقف واذا كان كذلك كان وقوع الفرقة بمضى المدة لتركه الفئ فيها اولى بمعنى الآية
لان الله لم يذكر ايقاعا مستأنفا وانما ذكر عزيمة فغير جائز ان نزيد فى الآية ما ليس فيها
ووجه آخر وهو انه لما قال (للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله
غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) اقتضى ذلك احد امرين من فئ او
عزيمة طلاق لا ثالث لهما والفئ انما هو مراد فى المدة مقصور الحكم عليها والدليل عليه
قوله تعالى (فان فاؤا) والفاء للتعقيب يقتضى ان يكون الفئ عقيب اليمين لانه جعل الفئ
عقيب اليمين لانه جعل الفئ لمن له تربص اربعة اشهر واذا كان حكم الفئ مقصورا على المدة
ثم فات بمضيها وجب حصول الطلاق اذ غير جائز له ان يمنع الفئ والطلاق جميعا ويدل على
ان المراد الفئ فى المدة اتفاق الجميع على صحة الفئ فيها فدل على انه مراد فيها فصار تقديره

فان فاؤا فيها وكذلك قرئ في حرف عبدالله بن مسعود فحصل الفئ مقصورا عليها دون غيرها وتمضى المدة بفوت الفئ واذا فات الفئ حصل الطلاق * فان قيل لما قال تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا) فعطف بالفاء على التربص في المدة دل على ان الفئ مشروط بعد التربص وبعد مضى المدة وانه متى ما فاء فانما عجل حقا لم يكن عليه تعجيله كمن عجل دينا مؤجلا * قيل له لولا ان الفئ مراد الله تعالى لما صح وجوده فيها وكان يحتاج بعد هذا الفئ الى فئ بعد مضيها فلما صح الفئ في هذه المدة دل على انه مراد الله بالآية ولذلك بطل معه عزيمة الطلاق ثم قولك ان المراد بالفئ انما هو بعد المدة مع قولك ان الفئ في المدة صحيح كهو بعدها تبطل معه عزيمة الطلاق مناقضة منك في اللفظ كقولك انه مراد في المدة غير مراد فيها وقولك انه كالدين المؤجل اذا عجله لا يزيل عنك ماوصفنا من المناقضة لان الدين المؤجل لا يخرجه التأجيل من حكم اللزوم ولولا ذلك لما صح البيع بثمن مؤجل لان ما تعلق ملكه من الاثمان على وقت مستقبل لا يصح عقد البيع عليه ألا ترى انه لو قال بعتكه بالف درهم لا يلزمك الا بعد اربعة اشهر كان البيع باطلا والتأجيل الذى ذكرت لا يخرجه من ان يكون الثمن واجبا ملكا للبائع ومتى عجله واسقط الاجل كان ذلك من موجب العقد الا انه مخالف للفئ في الايلاء من قبل ان فوات الفئ يوجب الطلاق واذا كان الفئ مرادا في المدة فواجب ان يكون فواته فيها موجبا للطلاق على ما بينا وايضا فان قوله تعالى (فان فاؤا) فيه ضمير المولى المبدوء بذكره في الآية وهو الذى له تربص اربعة اشهر والذى يقتضيه الظاهر ايقاع الفئ عقيب اليمين ودليل آخر وهو قوله (تربص اربعة اشهر) كقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) فلما كانت البينونة واقعة بمضى المدة في تربص الاقراء وجب ان يكون كذلك حكم تربص الايلاء من وجوه احدها انا لو وقفنا المولى لحصل التربص اكثر من اربعة اشهر وذلك خلاف الكتاب ولو غاب المولى عن امرأته سنة او سنتين ولم ترفعه المرأة ولم تطالب بحقها لكان التربص غير مقدر بوقت وذلك خلاف الكتاب والوجه الثانى انه لما كانت البينونة واقعة بمضى المدة في تربص الاقراء وجب مثله في الايلاء والمعنى الجامع بينهما ذكر التربص في كل واحدة من المدتين والوجه الثالث ان كل واحدة من المدتين واجبة عن قوله وتعلق بها حكم البينونة فلما تعلقت في احداها بمضيها كانت الاخرى مثلها للمعنى الذى ذكرناه * فان قيل تأجيل العنين حولا بالاتفاق وتخيير امرأته بعد مضى الحول اذا لم يصل اليها في الحول ولم يوجب ذلك زيادة في الاجل كذلك ما ذكرت من حكم الايلاء ايجاب الوقف بعد المدة لا يوجب زيادة فيها * قيل له ليس في الكتاب ولا في السنة تقدير اجل العنين وانما اخذ حكمه من قول السلف والذين قالوا انه يؤجل حولا هم الذين خيروها بمضيه قبل الوصول اليها ولم يوقعوا الطلاق قبل مضى المدة ومدة الايلاء مقدرة بالكتاب من غير ذكر التخيير معها فالزائد فيها مخالف لحكمه وايضا فان اجل العنين انما يوجب لها الخيار بمضيه واجل المولى

عندك انما يوجب عليه الفئ فان قال افئ لم يفرق بينهما ولو قال العنين انا اجامعها بعد ذلك لم يلتفت الى قوله وفرق بينهما باختيارها * فان قيل لما لم يكن الايلاء بصريح الطلاق ولا كناية عنه فالواجب ان لا يقع الطلاق * قيل له وليس اللعان بصريح الطلاق ولا كناية عنه فيجب على قول المخالف ان لا توقع الفرقة حتى يفرق الحاكم ولا يلزمنا على اصلنا لان الايلاء يجوز ان يكون كناية عن الفرقة اذ كان قوله لا اقربك يشبه كناية الطلاق ولما كان اضعف امرا من غيرها فلا يقع به الطلاق الا بانضمام امر آخر اليه وهو مضى المدة على النحو الذى يقوله اذ قد وجدنا من الكنايات ما لا يقع فيه الطلاق بقول الزوج الا بانضمام معنى آخر اليه وهو قول الزوج لامرأته قد خيرتك وقوله امرك بيدك فلا يقع الطلاق فيه الا باختيارها فكذلك لا يمتنع ان يقال فى الايلاء انه كناية الا انه اضعف حالا من سائر الكنايات فلا يقع فيه الطلاق باللفظ دون انضمام معنى آخر اليه فاما اللعان فلا دلالة فيه على معنى الكنايات لان قذفه اياها بالزنا وتلاعنهما لا يصلح ان يكون عبارة عن البينونة بحال وايضا فان اللعان مخالف للايلاء من جهة ان حكمه لا يثبت الا عند الحاكم والايلاء يثبت حكمه بغير الحاكم فكذلك ما يتعلق به من الفرقة وبهذا المعنى فارق العنين ايضا لان تأجيله متعلق بالحاكم والايلاء يثبت حكمه من غير حاكم فكذلك ما يتعلق به من حكم الفرقة واحتج من قال بالوقف بقوله تعالى (وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) انه لما قال سميع عليم دل على ان هناك قولا مسموعا وهو الطلاق * قال ابوبكر وهذا جهل من قائله من قبل ان السميع لا يقتضى مسموعا لان الله تعالى لم يزل سميعا ولا مسموع وايضا قال الله تعالى (وقاتلوا فى سبيل الله واعلموا ان الله سميع عليم) وليس هناك قول لان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تمنوا لقاء العدو فاذا لقيتموهم فاثبتوا وعليكم بالصمت وايضا جائز ان يكون ذلك راجعا الى اول الكلام وهو قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم) فاخبر انه سامع لما تكلم به عليم بما اضمره وعزم عليه ومما يدل على وقوع الفرقة بمضى المدة ان القائلين بالوقف يثبتون هناك معانى اخر غير مذكورة فى الآية اذ كانت الآية انما اقتضت احد شيئين من فئ او طلاق وليس فيها ذكر مطالبة المرأة ولا وقف القاضى الزوج على الفئ او الطلاق فلم يجز لنا ان نلحق بالآية ما ليس فيها ولا ان نزيد فيها ما ليس منها وقول مخالفينا يؤدى الى ذلك ولا يوجب الاقتصار على موجب حكم الآية وقولنا يوجب الاقتصار على حكم الآية من غير زيادة فيه فكان اولى ومعلوم ايضا ان الله تعالى انما حكم فى الايلاء بهذا الحكم لايصال المرأة الى حقها من الجماع او الفرقة وهو على معنى قوله تعالى (فامساك بمعروف او تسريح باحسان) وقول من قال بالوقف يقول ان لم يفئ امره بالطلاق فاذا طلق لم يخل من ان يجعله طلاقا بائنا او رجعيا فان جعله بائنا فان صريح الطلاق لا يكون بائنا عند احد فيما دون الثلاث وان جعله رجعيا فلا حظ للمرأة فى ذلك لانه متى شاء راجعها فتكون امرأته كما كانت فلا معنى لالزامه طلاقا لا تملك به المرأة بضعها وتصل به الى حقها * واما قول مالك انه لا يصح رجعته حتى يطأها فى العدة

فقول شديد الاختلال من وجوه احدها انه قال اذا طلقها طلاقا رجعيا والطلاق الرجعى لاتكون الرجعة فيه موقوفة على معنى غيرها والثانى انه اذا منعه الرجعة الا بعدالوطء فقد نفى ان يكون رجعيا وهو لو راجعها لم تكن رجعة والثالث انه محظور عليه الوطء بعدالطلاق عنده ولاتقع الرجعة فيه بنفس الوطء فكيف يباح له وطؤها * واما قول من قال انه تقع تطليقة رجعية بمضى المدة فانه قول ظاهر الفساد من وجوه احدها ماقدمنا ذكره فى الفصل الذى قبل هذا والثانى ان سائر الفرق الحادثة فى الاصول بغير تصريح فانها توجب البينونة من ذلك فرقة العنين واختيار الامة وردة الزوج واختيار الصغيرين فلما لم يكن منه تصريح بايقاع الطلاق وجب ان يكون بائنا * وقد اختلف فى ايلاء الذمى فقال اصحابنا جميعا اذا حلف بعتق اوطلاق ان لايقربها فهو مول وان حلف بصدقة اوحج لم يكن موليا وان حلف بالله كان موليا فى قول ابى حنيفة ولم يكن موليا فى قول صاحبيه وقال مالك لايكون موليا فى شئ من ذلك وقال الاوزاعى ايلاء الذمى صحيح ولم يفصل بين شئ من ذلك وقال الشافعى الذمى كالمسلم فيما يلزمه من الايلاء * قال ابوبكر لما كان معلوما ان الايلاء انما يثبت حكمه لما يتعلق بالحنث من الحق الذى يلزمه فواجب على هذا ان يصح ايلاء الذمى اذا كان بالعتق والطلاق لان ذلك يلزمه كما يلزم المسلم واما الصدقة والصوم والحج فلا يلزمه اذا حنث لانه لواوجبه على نفسه لم يلزمه بايجابه ولانه لايصح منه فعل هذه القرب لانه لاقربة له ولذلك لم يلزمه الزكوات والصدقات الواجبة على المسلمين فى اموالهم فى احكام الدنيا فوجب على هذا ان لايكون موليا بحلفه بالحج والعمرة والصدقة والصيام اذ لايلزمه بالجماع شئ فكان بمنزلة من لم يحلف وقوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم) يقتضى عموم المسلم والكافر ولكنا خصصناه بما وصفنا واما اذا حلف بالله تعالى فان اباحنيفة جعله موليا وان لم تلزمه كفارة فى احكام الدنيا من قبل ان حكم تسمية الله تعالى قد تعلق على الكافر كهى على المسلم بدلالة ان اظهار الكافر تسمية الله تعالى على الذبيحة يبيح اكلها كالمسلم ولو سمى الكافر باسم المسيح لم تؤكل فثبت حكم تسميته وصار كالمسلم فى حكمها فكذلك الايلاء لانه يتعلق به حكمان احدهما الكفارة والآخر الطلاق فثبت حكم التسمية عليه فى باب الطلاق ومن الناس من يزعم ان الايلاء لايكون الا بالحلف بالله عزوجل وانه لايكون بحلفه بالعتاق والطلاق والصدقة ونحوها وهذا غلط من قائله لان الايلاء اذا كان هو الحلف وهو حالف بهذه الامور ولايصل الى جماعها الا بعتق اوطلاق اوصدقة يلزمه وجب ان يكون موليا كحالفه بالله لان عموم اللفظ ينتظم الجميع اذ كان من حلف بشئ منه فهو مول

فصل

ومما تفيد هذه الآية من الاحكام ما استدل به منها محمد بن الحسن على امتناع جواز الكفارة قبل الحنث فقال لما حكم الله للمولى باحد حكمين من فئ اوعزيمة الطلاق فلو جاز تقديم

الكفارة على الحنث لسقط الايلاء بغير فئ ولاعزيمة طلاق لانه ان حنث لايلزمه بالحنث شئ ومتى لم يلزم الحالف بالحنث شئ لم يكن موليا وفى جواز تقديم الكفارة اسقاط حكم الايلاء بغير ما ذكرالله وذلك خلاف الكتاب والله الموفق للصواب

باب الاقراء

قال الله تعالى ﴿ والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ﴾ اختلف السلف فى المراد بالقرء المذكور فى هذه الآية فقال على وعمر وعبدالله بن مسعود وابن عباس وابوموسى هو الحيض وقالوا هو احق بها مالم تغتسل من الحيضة الثالثة وروى وكيع عن عيسى الحافظ عن الشعبى عن ثلاثة عشر رجلا من اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم الخير فالخير منهم ابوبكر وعمر وابن مسعود وابن عباس قالوا الرجل احق بامرأته مالم تغتسل من الحيضة الثالثة وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وقال ابن عمر وزيد بن ثابت وعائشة اذا دخلت فى الحيضة الثالثة فلاسبيل له عليها قالت عائشة الاقراء الاطهار وروى عن ابن عباس رواية اخرى انها اذا دخلت فى الحيضة الثالثة فلا سبيل له عليها ولاتحل للازواج حتى تغتسل وقال اصحابنا جميعا الاقراء الحيض وهو قول الثورى والاوزاعى والحسن بن صالح الا ان اصحابنا قد قالوا لاتنقضى عدتها اذا كانت ايامها دون العشرة حتى تغتسل من الحيضة الثالثة او يذهب وقت صلاة وهو قول الحسن بن صالح الا انه قال اليهودية والنصرانية فى ذلك مثل المسلمة وهذا لم يقله احد ممن جعل الاقراء الحيض غير الحسن بن صالح وقال اصحابنا الذمية تنقضى عدتها بانقطاع الدم من الحيضة الثالثة لاغسل عليها فهى فى معنى من اغتسلت فلاتنتظر بعد انقطاع الدم شيأ آخر وقال ابن شبرمة اذا انقطع من الحيضة الثالثة بطلت الرجعة ولم يعتبر الغسل وقال مالك والشافعى الاقراء الاطهار فاذا طعنت فى الحيضة الثالثة فقد بانت وانقطعت الرجعة * قال ابوبكر قدحصل من اتفاق السلف وقوع اسم الاقراء على المعنيين من الحيض ومن الاطهار من وجهين احدهما ان اللفظ لو لم يكن محتملا لهما لما تأوله السلف عليهما لانهم اهل اللغة والمعرفة بمعانى الاسماء ومايتصرف عليه المعانى من العبارات فلما تأولها فريق على الحيض وآخرون على الاطهار علمنا وقوع الاسم عليهما ومن جهة اخرى ان هذا الاختلاف قدكان شائعا بينهم مستفيضا ولم ينكر واحد منهم على مخالفيه فى مقالته بل سوغ له القول فيه فدل ذلك على احتمال اللفظ للمعنيين وتسويغ الاجتهاد فيه ثم لايخلو من ان يكون الاسم حقيقة فيهما او مجازا فيهما او حقيقة فى احدهما مجازا فى الآخر فوجدنا اهل اللغة مختلفين فى معنى القرء فى اصل اللغة فقال قائلون منهم هو اسم للوقت حدثنا بذلك ابوعمرو غلام ثعلب عن ثعلب انه كان اذا سئل عن معنى القرء لم يزدهم على الوقت وقد استشهد لذلك بقول الشاعر

يارب مولى حاسد مباغض * علىّ ذى ضغن وضب فارض

له قروء كقروء الحائض

يعنى وقتا تهيج فيه عداوته وعلى هذا تأولوا قول الاعشى

وفى كل عام انت جاشم غزوة * تشد لاقصاها عزيم عزائكا

مورثة مالا وفى الحى رفعة * لما ضاع فيها من قروء نسائكا

يعنى وقت وطئهن ومن الناس من يتأوله على الطهر نفسه كأنه قال لما ضاع فيها من طهر نسائك وقال الشاعر

كرهت العقر عقر بنى شليل * اذا هبت لقارئها الرياح

يعنى لوقتها فى الشتاء وقال آخرون هو الضم والتأليف ومنه قوله

تريك اذا دخلت على خلاء * وقد امنت عيون الكاشحينا

ذراعى عيطل ادماء بكر * هجان اللون لم تقرأ جنينا

يعنى لم تضم فى بطنها جنينا ومنه قولهم قريت الماء فى الحوض اذا جمعته وقروت الارض اذا جمعت شيأ الى شئ وسيرا الى سير ويقولون ماقرأت الناقة سلى قط اى ما اجتمع رحمها على ولد قط ومنه اقرأت النجوم اذا اجتمعت فى الافق ويقال اقرأت المرأة اذا حاضت فهى مقرئ ذكره الاصمعى والكسائى والفراء وحكى عن بعضهم انه قال هو الخروج من شئ الى شئ وهذا قول ليس عليه شاهد من اللغة ولاهو ثابت عمن يوثق به من اهلها وليس فيما ذكرنا من الشواهد مايليق بهذا المعنى فهو ساقط مردود ثم يقول وان كانت حقيقته الوقت فالحيض اولى به لان الوقت انما يكون وقتا لما يحدث فيه والحيض هو الحادث وليس الطهر شيأ اكثر من عدم الحيض وليس هو شئ حادث فوجب ان يكون الحيض اولى بمعنى الاسم وان كان هو الضم والتأليف فالحيض اولى به لان دم الحيض انما يتألف ويجتمع من سائر اجزاء البدن فى حال الحيض فمعناه اولى بالاسم ايضا * فان قيل انما يتألف الدم ويجتمع فى ايام الطهر ثم يسيل فى ايام الحيض * قيل له احسنت ان الامر كذلك ودلالته قائمة على ما ذكرنا لانه قد صار القرء اسما للدم الا انك زعمت انه يكون اسما له فى حال الطهر وقلنا يكون اسما له فى حال الحيض فلا مدخل اذاً للطهر فى تسميته بالقرء لان الطهر ليس هو الدم ألا ترى ان الطهر قد يكون موجودا مع عدم الدم تارة ومع وجوده اخرى على اصلك فاذاً القرء اسم للدم وليس باسم للطهر ولكنه لايسمى بهذا الاسم الابعد ظهوره لانه لايتعلق به حكم الا فى هذه الحال ومع ذلك فلا يتيقن كونه فى الرحم فى حال الطهر فلم يجز كونه فى حال الطهر ان نسميه باسم القرء لان القرء اسم يتعلق به حكم ولاحكم له قبل سيلانه وقبل العلم بوجوده وايضا فمن أين لك العلم باجتماع الدم فى الرحم فى حال الطهر واحتباسه

فيه ثم سيلانه فى وقت الحيض فان هذا قول عار من دليل يقوم عليه ويرده ظاهر الكتاب قال الله تعالى (ويعلم ما فى الارحام) فاستأثر تعالى بعلم ما فى الارحام ولم يطلع عباده عليه فمن أين لك القضاء باجتماع الدم فى حال الطهر ثم سيلانه فى وقت الحيض وما انكرت ممن قال انما يجتمع من سائر البدن ويسيل فى وقت الحيض لا قبل ذلك ويكون اولى بالحق منك لانا قد علمنا يقينا وجوده فى هذا الوقت ولم نعلم وجوده فى وقت قبله فلا يحكم به لوقت متقدم واذ قد بينا وقوع الاسم عليهما وبينا حقيقة مايتناوله هذا الاسم فى اللغة فليدل على انه اسم للحيض دون الطهر فى الحقيقة وان اطلاقه على الطهر انما هو مجاز واستعارة وان كان ما قدمنا من شواهد اللغة وما يحتمله اللفظ من حقيقتها كافية فى الدلالة على ان حقيقته تختص بالحيض دون الطهر فنقول لما وجدنا اسماء الحقائق التى لاتنتفى عن مسمياتها بحال ووجدنا اسماء المجاز قد يجوز ان تنتفى عنها فى حال وتلزمها فى اخرى ثم وجدنا اسم القرء غير منتف عن الحيض بحال ووجدناه قد ينتفى عن الطهر لان الطهر موجود فى الآيسة والصغيرة وليستا من ذوات الاقراء علمنا ان اسم القرء للطهر الذى بين الحيضتين مجاز وليس بحقيقة سمى بذلك لمجاورته للحيض كما يسمى الشئ باسم غيره اذا كان مجاورا له وكان منه بسبب ألا ترى انه حين جاور الحيض سمى به وحين لم يجاوره لم يسم به فدل ذلك على انه مجاز فى الطهر حقيقة فى الحيض * ومما يدل على ان المراد الحيض دون الطهر انه لما كان اللفظ محتملا للمعنيين واتفقت الامة على ان المراد احدهما فلو انهما تساويا فى الاحتمال لكان الحيض اولاهما وذلك لان لغة النبى صلى الله عليه وسلم وردت بالحيض دون الطهر بقوله المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرائها وقال لفاطمة بنت ابى حبيش فاذا اقبل قرؤك فدعى الصلاة واذا ادبر فاغتسلى وصلى مابين القرء الى القرء فكان لغة النبى صلى الله عليه وسلم ان القرء الحيض فوجب ان لايكون معنى الآية الا محمولا عليه لان القرآن لامحالة نزل بلغته صلى الله عليه وسلم وهو المبين عن الله عز وجل مراد الالفاظ المحتملة للمعانى ولم يرد لغته بالطهر فكان حمله على الحيض اولى منه على الطهر * ويدل عليه ماحدثنا محمد بن بكر البصرى قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن مسعود قال حدثنا ابوعاصم عن ابن جريج عن مظاهر بن اسلم عن القاسم بن محمد عن عائشة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال طلاق الامة ثنتان وقرؤها حيضتان قال ابوعاصم فحدثنى مظاهر قال حدثنى به القاسم عن عائشة عن النبى صلى الله عليه وسلم مثله الا انه قال وعدتها حيضتان وحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان قال حدثنا معلى قال حدثنا عمرو بن شبيب عن عبدالله بن عيسى عن عطية عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال تطليق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان فنص على الحيضتين فى عدة الامة وذلك خلاف قول مخالفينا لانهم يزعمون ان عدتها طهران ولايستوعبون لها حيضتين واذا ثبت ان عدة الامة حيضتان كانت عدة الحرة ثلاث حيض وهذان الحديثان وان كان ورودهما من طريق الآحاد فقد اتفق اهل العلم على استعمالهما فى ان عدة الامة

على النصف من عدة الحرة فاوجب ذلك صحته * ويدل عليه ايضا حديث ابى سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فى سبايا اوطاس لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تستبرئ بحيضة ومعلوم ان اصل العدة موضوع للاستبراء فلما جعل النبى صلى الله عليه وسلم استبراء الامة بالحيضة دون الطهر وجب ان تكون العدة بالحيض دون الطهر اذ كل واحد منهما موضوع فى الاصل للاستبراء اولمعرفة براءة الرحم من الحبل وان كان قد تجب العدة على الصغيرة والآيسة لان الاصل للاستبراء ثم حمل عليه غيره من الآيسة والصغيرة لئلا يترخص فى التى قاربت البلوغ وفى الكبيرة التى قد يجوز ان تحيض وترى الدم بترك العدة فاوجب على الجميع العدة احتياطا للاستبراء الذى ذكرنا * ويدل عليه ايضا قوله تعالى (واللائى يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر) فاوجب الشهور عند عدم الحيض فاقامها مقامها فدل ذلك على ان الاصل هو الحيض كما انه لما قال (فلم تجدوا ماء فتيمموا) علمنا ان الاصل الذى نقل عنه الى الصعيد هو الماء * ويدل عليه ان الله حصر الاقراء بعدد يقتضى استيفاءه للعدة وهو قوله تعالى (ثلثة قروء) واعتبار الطهر فيه يمنع استيفاءها بكمالها فيمن طلقها للسنة لان طلاق السنة ان يوقعه فى طهر لم يجامعها فيه فلابد اذا كان كذلك من ان يصادف طلاقه طهرا قد مضى بعضه ثم تعتد بعده بطهرين آخرين فهذان طهران وبعض الثالث فلما تعذر استيفاء الثلاث اذا اراد طلاق السنة علمنا ان المراد الحيض الذى يمكن استيفاء العدد المذكور فى الآية بكماله وليس هذا كقوله تعالى (الحج اشهر معلومات) فالمراد شهران وبعض الثالث لانه لم يحصرها بعدد وانما ذكرها بلفظ الجمع والاقراء محصورة بعدد لا يحتمل الاقل منه ألاترى انه لا يجوز ان تقول رأيت ثلاثة رجال ومرادك رجلان وجائز ان تقول رأيت رجالا والمراد رجلان وايضا فان قوله تعالى (الحج اشهر معلومات) معناه عمل الحج فى اشهر معلومات ومراده فى بعضها لان عمل الحج لا يستغرق الاشهر وانما يقع فى بعض الاوقات منها فلم يحتج فيه الى استيفاء العدد واما الاقراء فواجب استيفاؤها للعدة فان كانت الاقراء الاطهار فواجب ان يستوفى العدد المذكور كما يستغرق الوقت كله فيكون جميع اوقات الطهر عدة الى انقضاء عددها فلم يجز الاقتصار به على مادون العدد المذكور فوجب ان يكون المراد الحيض اذا امكن استيفاء العدد عند ايقاع طلاق السنة وكما لم يجز الاقتصار فى عدة الآيسة والصغيرة على شهرين وبعض الثالث بقوله تعالى (فعدتهن ثلثة اشهر) كذلك لما ذكر ثلاثة قروء لم يجز ان تكون اثنتين وبعض الثالث * فان قيل اذا طلقها فى الطهر فبقيته قرء تام * قيل له فينبغى ان تنقضى عدتها بوجود جزء من الطهر الثالث اذا كان الجزء منه قرأ تاما * فان قيل القرء هو الخروج من حيض الى طهر اومن طهر الى حيض الا انهم قد اتفقوا انه لو طلقها وهى حائض لم يكن خروجها من حيض الى طهر معتدا به قرأ فاذا ثبت ان خروجها من حيض الى طهر غير مراد بقى الوجه الآخر وهو خروجها من طهر الى حيض ويمكن استيفاء ثلاثة اقراء كاملة اذا طلقها فى الحيض

* قيل له قول القائل القرء هو خروج من طهر الى حيض او من حيض الى طهر قول يفسد من وجوه احدها ان السلف اختلفوا فى معنى قوله تعالى (يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) فقال منهم قائلون هى الحيض وقال آخرون هى الاطهار ولم يقل احد منهم انه خروج من حيض الى طهر او من طهر الى حيض فقول القائل بما وصفت خارج عن اجماع السلف وقد انعقد الاجماع منهم بخلافه فهو ساقط ومن جهة اخرى ان اهل اللغة اختلفوا فى معناه فى اصل اللغة على ماقدمنا من اقوالهم فيه ولم يقل منهم احد فيما ذكر من حقيقته مايوجب احتمال خروجها من حيض الى طهر او من طهر الى حيض فيفسد من هذا الوجه ايضا ويفسد ايضا من جهة ان كل من ادعى معنى لاسم من طريق اللغة فعليه ان يأتى بشاهد منها عليه او رواية عن اهلها فيه فلما عرى هذا القول من دلالة اللغة ورواية فيها سقط ومن جهة اخرى وهى انه لو كان القرء اسما للانتقال على الوجه الذى ذكرت لوجب ان يكون قد سمى به فى الاصل غيره على وجه الحقيقة ثم ينتقل من الانتقال من طهر الى حيض اذ معلوم انه ليس باسم موضوع له فى اصل اللغة وانما هو منقول من غيره فاذا لم يسم شئ من ضروب الانتقال بهذا الاسم علمنا انه ليس باسم له وايضا لو كان كذلك لوجب ان يكون انتقالها من الطهر الى الحيض قرأ ثم انتقالها من الحيض الى الطهر قرأ ثانيا ثم انتقالها امن الطهر الثانى الى الحيض قرأ ثالثا فتنقضى عدتها بدخولها فى الحيضة الثانية اذ ليس يحيض على اصلك اسم القرء بالانتقال من الحيض الى الطهر دون الانتقال من الطهر الى الحيض * فان قيل الظاهر يقتضيه الا ان دلالة الاجماع منعت منه * قيل له ماانكرت ممن قال لك ان المراد الانتقال من الحيض الى الطهر الا انه اذا طلقها فى الحيض لم يعتد بانتقالها من الحيض الى الطهر فيه بدلالة الاجماع وحكم اللفظ باق بعد ذلك فى سائر الانتقالات من الحيض الى الطهر فاذا لم يمكنه الانفصال مما ذكرنا وتعارضا سقطا وزال الاحتجاج به * فان قيل اعتبار خروجها من طهر الى حيض اولى من اعتبار خروجها من حيض الى طهر لان فى انتقالها من طهر الى حيض دلالة على براءة رحمها من الحبل وخروجها من حيض الى طهر غير دال على ذلك لانه قد يجوز ان تحبل المرأة فى آخر حيضها ويدل عليه قول تأبط شرا

ومبرأ من كل غبّر حيضة * وفساد مرضعة وداء مغيل

يعنى ان امه لم تحبل به فى بقية حيضها فيقال له قولك انه يجوز ان تحبل به فى بقية حيضها قول خطأ لان الحبل لايجامعه الحيض قال النبى صلى الله عليه وسلم لاتوطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تستبرئ بحيضة فجعل وجود الحيض علما لبراءة رحمها من الحبل فثبت ان الحمل والحيض لايجتمعان ومتى حملت المرأة وهى حائض ارتفع الحيض ولايكون الدم الموجود مع الحبل حيضا وانما يكون دم استحاضة واذا كان كذلك فقولك ان خروجها من الحيض الى الطهر لا دلالة فيه على براءة رحمها قول خطأ واما استشهاده بقول تأبط شرا فانه من العجائب وماعلم هذا الشاعر الجاهل بذلك وقد قال الله تعالى (ويعلم مافى الارحام) وقال تعالى (عالم الغيب) يعنى انه

استأثر بعلم ذلك دون خلقه وان الخلق لايعلمون منه الا ماعلمهم مع دلالة قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على انتفاء اجتماع الحيض والحبل ومع ذلك فان ماذكره هذا القائل دلالة على صحة قولنا لانه اذا كانت العدة بالاقراء انما هى لاستبراء الرحم من الحبل والطهر لاستبراء فيه لان الحمل طهر وجب ان يكون الاعتبار بالحيض التى هى علم لبراءة الرحم من الحبل اذ ليس فى الطهر دلالة عليه ويدل على ان العدة بالاقراء استبراء انها لو رأت الدم ثم ظهر بها حبل كانت العدة هى الحبل فدل ذلك على ان العدة لذوات الاقراء انما هى استبراء من الحبل والاستبراء من الحبل انما يكون بالحيض لا بالطهر من وجهين احدهما ان عدة الشهور للصغيرة والآيسة طهر صحيح وليس باستبراء والمعنى الآخر ان الطهر مقارن للحبل فدل على ان الاستبراء لايقع بما يقارنه وانما يقع بما ينافيه وهو الحيض فيكون دلالة على براءة رحمها من الحبل فوجب ان تكون العدة بالحيض دون الاطهار * واحتج من اعتبر الاطهار بقوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) وقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لعمر حين طلق ابنه امرأته حائضا مره فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم ليطلقها ان شاء فتلك العدة التى امر الله ان تطلق بها النساء قال فهذا يدل من وجهين على انها بالاطهار احدهما قوله بعد ذكره الطلاق فى الطهر فتلك العدة التى امر الله ان تطلق لها النساء وذلك اشارة الى الطهر دون الحيض فدل على ان العدة بالاطهار دون الحيض والثانى قوله تعالى (واحصوا العدة) وذلك عقيب الطلاق فى الطهر فوجب ان يكون المحصى هو بقية الطهر وهو الذى يلى الطلاق * فيقال له اما قولك فتلك العدة التى امر الله ان تطلق لها النساء فان اللام قد تدخل فى ذلك لحال ماضية ومستقبلة ألا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته يعنى لرؤية ماضية وقال تعالى (ومن اراد الآخرة وسعى لها سعيها) يعنى الآخرة فاللام ههنا للاستقبال والتراخى ويقولون تأهب للشتاء يعنى وقتا مستقبلا متراخيا عن حال التأهب واذا كان اللفظ محتملا للماضى والمستقبل ومتى تناول المستقبل فليس فى مقتضاه وجوده عقيب المذكور بلا فصل واذا كان كذلك ووجدنا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لابن عمر فيه ذكر حيضة ماضية والحيضة المستقبلة معلومة وان لم تكن مذكورة وذلك فى قوله مره فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ليطلقها ان شاء فتلك العدة التى امر الله ان يطلق لها النساء فاحتمل ان يكون ذلك اشارة الى الحيضة الماضية فيدل ذلك على ان العدة انما هى الحيض وجائز ان يريد حيضة مستقبلة اذ هى معلوم كونها على مجرى العادة فليس الطهر حينئذ باولى بالاعتبار من الحيض لان الحيض فى المستقبل وان لم يكن مذكورا فجائز ان يراد به اذا كان معلوما كما انه لم يذكر طهرا بعد الطلاق وانما ذكر طهرا قبله ولكن الطهر لما كان معلوما وجوده بعد الطلاق اذا طلقها فيه على مجرى العادة جاز عندك رجوع الكلام اليه وارادته باللفظ ومع ذلك فجائز ان تحيض عقيب الطلاق بلا فصل فليس اذاً فى اللفظ دلالة على ان المعتبر فى الاعتداد به هو الطهر دون الحيض ومع ذلك فقد دل على انه لو طلقها فى آخر الطهر فحاضت عقيب الطلاق بلا فصل ان عدتها ينبغى ان تكون الحيض دون الطهر بمقتضى لفظه صلى الله تعالى عليه وسلم اذ ليس فى اللفظ

ذكر حيض بعد الطلاق ولا طهر فاذا حاضت عقيب الطلاق كان ذلك عدتها ثم لم يفرق احد في اعتبار الحيض بين وجوده عقيب الطلاق ومتراخيا عنه فاوجب ذلك ان يكون الحيض هو المعتد به من الاقراء دون الطهر * فان قيل الحيضة الماضية غير جائز ان يكون مرادة بالخبر لان ماقبل الطلاق من الحيض لايكون عدة * قيل له اذا كانت تعتد به بعد الطلاق جاز ان يسميها عدة كما قال تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) فسماه زوجا قبل النكاح ويلزم مخالفنا من ذلك ماالزمنا لانه صلى الله تعالى عليه وسلم ذكر الطهر وامره ان يطلقها فيه ولم يذكر الطهر الذي بعد الطلاق فقد سمى الطهر الذي قبله عدة لانه به تعتد عندك فما انكرت ان تسمى الحيضة التي قبل الطلاق عدة [٧] اذ كانت بها تعتد * واما قوله تعالى (واحصوا العدة) فان الاحصاء ليس بمختص بالطهر دون الحيض لان كل ذي عدد فالاحصاء يلحقه * فان قيل اذا كان الذي يلي الطلاق هو الطهر وقد امرنا بالاحصاء فاوجب ان ينصرف الامر بالاحصاء اليه لان الامر على الفور * قيل له هذا غلط لان الاحصاء انما ينصرف الى اشياء ذوي عدد فاما شئ واحد قبل انضمام غيره اليه فلا عبرة باحصائه فاذاً لزوم الاحصاء يتعلق بما يوجد في المستقبل من الاقراء متراخيا عن وقت الطلاق ثم حينئذ الطهر لايكون اولى به من الحيض اذ كانت سمة الاحصاء تناولهما جميعا وتلحقهما على وجه واحد وايضا فيلزمك على هذا ان تقول انها لو حاضت عقيب الطلاق ان تكون عدتها بالحيض للزوم الاحصاء عقيبه والذي يليه في هذه الحال الحيض فينبغي ان يكون هو العدة * وقال بعض المخالفين ممن صنف في احكام القرآن قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) معناه في عدتهن كما يقول الرجل كتب لغرة الشهر معناه في هذا الوقت وهذا غلط لان في هي ظرف واللام وان كانت متصرفة على معان فليس في اقسامها التي تتصرف عليها وتحتملها كونها ظرفا والمعاني التي تنقسم اليها لام الاضافة خمسة منها لام الملك كقولك له مال ولام الفعل كقولك له كلام وله حركة ولام العلة كقولك قام لان زيدا جاءه واعطاه لانه سأله ولام النسبة كقولك له اب وله اخ ولام الاختصاص كقولك له علم وله ارادة ولام الاستغاثة كقولك يالبكر ويالدارم ولام كي وهو قوله تعالى (وليرضوه وليقترفوا) ولام العاقبة كقوله تعالى (ليكون لهم عدوا وحزنا) فهذه المعاني التي تنقسم اليها هذه اللام ليس في شئ منها ماذكره هذا القائل وهو مع ذلك ظاهر الفساد لانه اذا كان قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) معناه في عدتهن فينبغي ان تكون العدة موجودة حتى يطلقها فيها كما لو قال قائل طلقها في شهر رجب لم يجز له ان يطلقها قبل ان يوجد منه شئ فبان بذلك فساد قول هذا القول وتناقضه * ومما يدل على ان قوله تعالى (واحصوا العدة) لا دلالة فيه على انه الطهر الذي مسنون فيه طلاق السنة انه لو طلقها بعد الجماع في الطهر لكان مخالفا للسنة ولم يختلف حكم ماتعتد به عند الفريقين بكونه جميعا من حيض اوطهر فدل ذلك على انه لاتعلق لايقاع طلاق السنة في وقت الطهر بكونه عدة محصاة منها ويدل عليه انه لو طلقها وهي حائض لكانت معتدة عقيب الطلاق ونحن مخاطبون باحصاء عدتها فدل على انه لاتعلق للزوم الاحصاء ولا لوقت طلاق السنة بكونه هو المعتد به

دون غيره * وقال القائل الذى قدمنا ذكر اعتراضه فى هذا الفصل وقد اعتبرتم يعنى اهل العراق معانى اخر غير الاقراء من الاغتسال او مضى وقت الصلاة والله تعالى انما اوجب العدة بالاقراء وليس الاغتسال ولا مضى وقت الصلاة فى شئ * فيقال له لم نعتبر غير الاقراء التى هى عندنا ولكنا لم نتيقن انقضاء الحيض والحكم بمضيه الا باحد معنيين لمن كانت ايامها دون العشرة وهو الاغتسال واستباحة الصلاة به فتكون طاهرا بالاتفاق على ما روى عن عمر وعلى وعبدالله وعظماء السلف من بقاء الرجعة الى ان تغتسل او يمضى عليها وقت الصلاة فيلزمها فرضها فيكون لزوم فرض الصلاة منافيا لبقاء حكم الحيض وهذا انما هو كلام فى مضى الحيضة الثالثة ووقوع الطهر منها وليس ذلك من الكلام فى المسئلة فى شئ ألا ترى انا نقول ان ايامها اذا كانت عشرة انقضت عدتها بمضى العشرة اغتسلت اولم تغتسل لحصول اليقين بانقضاء الحيضة اذ لا يكون الحيض عندنا اكثر من عشرة فالملزم لنا ذلك على اعتبار الحيض مغفل فى الزامه واضع للاقراء فى غير موضعها * قال ابوبكر رحمه الله وقد افردنا لهذه المسئلة كتابا واستقصينا القول فيها اكثر من هذا وفيما ذكرناه ههنا كفاية * وهذا الذى ذكره الله تعالى من العدة ثلاثة قروء ومراده مقصور على الحرة دون الامة وذلك لانه لا خلاف بين السلف ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة وقد روينا عن على وعمر وعثمان وابن عمر وزيد بن ثابت وآخرين منهم ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة وقد روينا عن النبى صلى الله عليه وسلم ان طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان والسنة والاجماع قد دلا على ان مراد الله تعالى فى قوله (ثلاثة قروء) هو الحرائر دون الاماء * قوله تعالى ﴿ ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن ﴾ روى الاعمش عن ابى الضحى عن مسروق عن ابى بن كعب قال كان من الامانة ان اؤتمنت المرأة على فرجها وروى نافع عن ابن عمر فى قوله تعالى (ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن) قال الحيض والحبل وقال عكرمة الحيض والحكم عن مجاهد وابراهيم احدهما الحمل وقال الآخر الحيض وعن على انه استحلف امرأة انها لم تستكمل الحيض وقضى بذلك عثمان * قال ابوبكر لما وعظها بترك الكتمان دل على ان القول قولها فى وجود الحيض او عدمه وكذلك فى الحبل لانهما جميعا مما خلق الله فى رحمها ولولا ان قولها فيه مقبول لما وعظت بترك الكتمان ولا كتمان لها فثبت بذلك ان المرأة اذا قالت انا حائض لم يحل لزوجها وطؤها وانها اذا قالت قد طهرت حل له وطؤها وكذلك قال اصحابنا انه اذا قال لها انت طالق ان حضت فقالت قد حضت طلقت وكان قولها كالبينة وفرقوا بين ذلك وبين سائر الشروط اذا علق بها الطلاق نحو قوله ان دخلت الدار او كلمت زيدا فقالوا لا يقبل قولها اذا لم يصدقها الزوج الا ببينة وتصدق فى الحيض والطهر لان الله تعالى قد اوجب علينا قبول قولها فى الحيض والحبل وفى انقضاء العدة وذلك معنى يخصها ولا يطلع عليه غيرها فجعل قولها كالبينة فكذلك سائر ما تعلق من الاحكام بالحيض فقولها مقبول فيه وقالوا لو قال لها عبدى حر ان حضت فقالت

قد حضت لم تصدق لان ذلك حكم فى غيرها اعنى عتق العبد والله تعالى انما جعل قولهـا كالبينة فى الحيض فيما يخصها من انقضاء عدتها ومن اباحة وطئهـا او حظره فاما فيما لايخصها ولا يتعلق بها فهو كغيره من الشروط فلا تصدق عليه ونظير هذه الآية فى تصديق المؤتمن فيما اؤتمن عليه قوله تعـالى (وليملل الذى عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيأ) لما وعظه بترك البخس دل ذلك على ان القول قوله فيه ولولا انه مقبول القول فيه لما كان موعوظا بترك البخس وهو لو بخس لم يصدق عليه ومنه ايضا قوله تعالى (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) دل ذلك على ان الشاهد اذا كتم اواظهر كان المرجع الى قوله فيما كتم وفيما اظهر لدلالة وعظه اياه بترك الكتمان على قبول قوله فيها وذلك كله اصل فى ان كل من اؤتمن على شئ فالقول قوله فيه كالمودع اذا قال قد ضاعت الوديعة اوقد رددتها وكالمضارب والمستأجر وسائر المأمونين على الحقوق ولذلك قلنا ان قوله تعالى (فرهان مقبوضة) ثم قوله تعالى عطفا عليه (فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن امانته وليتق الله ربه) فيه دلالة على ان الرهن ليس بامانة لانه لوكان امانة لما عطف الامانة عليه اذ كان الشئ لايعطف على نفسه وانما يعطف على غيره * ومن الناس من يقول ان قوله تعالى (ولايحل لهن ان يكتمن ماخلق الله فى ارحامهن) انما هو مقصور الحكم على الحبل دون الحيض لان الدم انما يكون حيضا اذا سـال ولايكون حيضا وهو فى الرحم لان الحيض هو حكم يتعلق بالدم الخارج فما دام فى الرحم فلاحكم له ولا معنى لاعتبـاره ولا اؤتمان المرأة عليه * قال ابوبكر هذا صحيح اذ الدم لايكون حيضا الا بعد خروجه من الرحم ولكن دلالة الآية قائمة على ما ذكرنا وذلك لان وقت الحيض انمـا يرجع فيه الى قولها اذ ليس كل دم سائل حيضا وانما يكون حيضا باسـباب اخر نحو الوقت والعادة وبراءة الرحم عن الحبل واذا كان كذلك وكانت هذه الامور انما تعلم من جهتها فهى اذا قالت قد حضت ثلاث حيض فالقول قولهـا بمقتضى الآية وكذلك اذا قالت لم ار دما ولم تنقض عدتى فالقول قولهـا وكذلك اذا قالت قد اسـقطت سقطا قد اسـتبان خلقه وانقضت عدتى فالقول قولهـا وانما التصديق متعلق بحيض قد وجد ودم قد سال * وفى هذه الآية دلالة على ان الحيض لايتعلق حكمه بلون الدم لانه لوكان كذلك لمـا اختصت هى بالرجوع الى قولهـا دوننا لانها وايانا متسـاوون فى التفرقة بين الالوان فدل ذلك على ان دم الحيض غير متميز بلونه من لون دم الاستحاضة وانهمـا على صفة واحدة ففيه دلالة على بطلان قول من اعتبر الحيض بلون الدم وانما لم يعلم ذلك الا من جهتهـا عند سـقوط اعتبار لون الدم لما وصفنا من ان وقت الحيض والعادة فيه ومقداره واوقات الطهر انمـا يعلم من جهتها اذ ليس كل دم حيضـا وكذلك وجود الحمل النافى لكون الدم حيضا واسـقاط سقط كل ذلك المرجع فيه الى قولها لانا لانعلمه نحن ولانقف عليـه الا من جهتها فلذلك جعل القول فيه قولها * وذكر هشام عن محمد ان قول المرأة مقبول فى وجود الحيض ويحكم ببلوغها اذا كانت قد بلغت سـنا تحيض مثلها وذلك لما ذكرنا من قوله تعالى (ولايحل لهن

ان يكتمن ماخلق الله فى ارحامهن) قال محمد ولوقال صبى مراهق قداحتلمت لم يصدق فيه حتى يعلم الاحتلام اوبلوغ سن يكون مثله بالغا فيها ففرق بين الحيض والاحتلام والفرق بينهما ان الحيض انما يعلم من جهتها لتعلقه بالاوقات والعادة والمعانى التى لاتعلم من جهة غيرها ودلالة الآية على قبول قولها فيه وليس كذلك الاحتلام لانه لايتعلق خروج المنى على وجه الدفق والشهوة باسباب اخر غير خروجه ولااعتبار فيه بوقت ولاعادة فلما كان كذلك لم يعتبر قوله فيه حتى نعلم يقينا صحة ما قال ومن جهة اخرى ان دم الحيض والاستحاضة لما كانا على صفة واحدة لم يجز لمن شاهد الدم ان يقضى له بحكم الحيض فوجب الرجوع الى قولها اذكان ذلك انما هو شئ تعلمه هى دوننا واما الاحتلام فلا يشتبه فيه خروج المنى على احد شاهده وهو يدرك ويعلم من غير التباس منه بغيره فلذلك لم نحتج فيه الى الرجوع الى قوله * وقوله تعالى ﴿ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر﴾ ليس بشرط فى النهى عن الكتمان وانما هو على وجه التأكيد وانه من شرائط الايمان فعليها ان لاتكتم ومن يؤمن ومن لايؤمن فى هذا النهى سواء وهو كقوله تعالى (ولاتأخذكم بهما رأفة فى دين الله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) وقول مريم (انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا) * قوله تعالى ﴿وبعولتهن احق بردهن فى ذلك ان ارادوا اصلاحا﴾ قد تضمن ضروبا من الاحكام احدها ان مادون الثلاث لايرفع الزوجية ولايبطلها واخبار ببقاء الزوجية معه لانه سماه بعلا بعد الطلاق فدل ذلك على بقاء التوارث وسائر احكام الزوجية مادامت معتدة ودل على ان له الرجعة مادامت معتدة لانه قال (فى ذلك) يعنى فيما تقدم ذكره من الثلاثة قروء ودل على ان اباحة هذه الرجعة مقصورة على حال ارادة الاصلاح ولم يردبها الاضرار بها وهو كقوله تعالى (ولاتمسكوهن ضرارا لتعتدوا) * فان قيل فمامعنى قوله تعالى (احق بردهن فى ذلك) مع بقاء الزوجية وانما يقال ذلك فيما قدزال عنه ملكه فاما فيما هو فى ملكه فلا يصح ان يقال بردها الى ملكه مع بقاء ملكه فيها * قيل له لما كان هناك سبب قد تعلق به زوال النكاح عند انقضاء العدة جاز اطلاق اسم الرد عليه ويكون ذلك بمعنى المانع من زوال الزوجية بانقضاء العدة فسماه ردا اذكان رافعا لحكم السبب الذى تعلق به زوال الملك وهو كقوله تعالى (فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف اوسرحوهن بمعروف) وهو ممسك لها فى هذه الحال لانها زوجته وانما المراد الرجعة الموجبة لبقاء النكاح بعد انقضاء الحيض التى لولم تكن الرجعة لكانت مزيلة للنكاح * وهذه الرجعة وان كانت اباحتها معقودة بشريطة ارادة الاصلاح فانه لاخلاف بين اهل العلم انه اذا راجعها مضارا فى الرجعة مريدا لتطويل العدة عليها ان رجعته صحيحة وقد دل على ذلك قوله تعالى (فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولاتمسكوهن ضرارا لتعتدوا) ثم عقبه بقوله تعالى (ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) فلولم تكن الرجعه صحيحة اذا وقعت على وجه الضرار لما كان ظالما لنفسه بفعلها * وقد دلت الآية ايضا على جواز اطلاق لفظ العموم فى مسميات ثم يعطف عليه بحكم يختص به بعض ماانتظمه العموم فلايمنع ذلك اعتبار عموم اللفظ فيمايشمله فى غير ماخص به المعطوف لان قوله تعالى

(والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) عام فى المطلقة ثلاثا وفيما دونها لاخلاف فى ذلك ثم قوله تعالى (وبعولتهن احق بردهن) حكم خاص فيمن كان طلاقها دون الثلاث ولم يوجب ذلك الاقتصار بحكم قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) على مادون الثلاث ولذلك نظائر كثيرة فى القرآن والسنة نحو قوله تعالى (ووصينا الانسان بوالديه حسنا) وذلك عموم فى الوالدين الكافرين والمسلمين ثم عطف عليه قوله تعالى (وان جاهداك على ان تشرك بى ماليس لك به علم) وذلك خاص فى الوالدين المشركين فلم يمنع ذلك عموم اول الخطاب فى الفريقين من المسلمين والكفار والله اعلم بالصواب

باب حق الزوج على المرأة وحق المرأة على الزوج

قال الله تعالى ﴿ ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة ﴾ * قال ابوبكر رحمه الله اخبرالله تعالى فى هذه الآية ان لكل واحد من الزوجين على صاحبه حقا وان الزوج مختص بحق له عليها ليس لها عليه مثله بقوله تعالى (وللرجال عليهن درجة) ولم يبين فى هذه الآية مالكل واحد منهما على صاحبه من الحق مفسرا وقد بينه فى غيرها وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم فمما بينه الله تعالى من حق المرأة عليه قوله تعالى (وعاشروهن بالمعروف) وقوله تعالى (فامساك بمعروف اوتسريح باحسان) وقال تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) وقال تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم) وكانت هذه النفقة من حقوقها عليه وقال تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) فجعل من حقها عليه ان يوفيها صداقها وقال تعالى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلاتأخذوا منه شيأ) فجعل من حقها عليه ان لايأخذ مما اعطاها شيأ اذا اراد فراقها وكان النشوز من قبله لان ذكر الاستبدال يدل على ذلك وقال تعالى (ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة) فجعل من حقها عليه ترك اظهار الميل الى غيرها وقد دل ذلك على ان من حقها القسم بينها وبين سائر نسائه لان فيه ترك اظهار الميل الى غيرها ويدل عليه ان عليه وطأها بقوله تعالى (فتذروها كالمعلقة) يعنى لافارغة فتتزوج ولا ذات زوج اذلم يوفها حقها من الوطء ومن حقها ان لايمسكها ضرارا على ماتقدم من بيانه وقوله تعالى (ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف) اذاكان خطابا للزوج فهو يدل على ان من حقها اذا لم يمل اليها ان لا يعضلها عن غيره بترك طلاقها فهذه كلها من حقوق المرأة على الزوج وقد انتظمت هذه الآيات اثباتها لها * ومما بين الله من حق الزوج على المرأة قوله تعالى (فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله) فقيل فيه حفظ مائه فى رحمها ولاتحتال فى اسقاطه ويحتمل حفظ فراشها عليه ويحتمل حافظات لما فى بيوتهن من مال ازواجهن ولانفسهن وجائز ان يكون المراد جميع ذلك لاحتمال اللفظ له وقال تعالى (الرجال قوامون على النساء) قد افاد

ذلك لزومها طاعته لان وصفه بالقيام عليها يقتضى ذلك وقال تعالى (واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا) يدل على ان عليها طاعته فى نفسها وترك النشوز عليه * وقد روى فى حق الزوج على المرأة وحق المرأة عليه عن النبي صلى الله عليه وسلم اخبار بعضها مواطئ لما دل عليه الكتاب وبعضها زائد عليه من ذلك ما حدثنا محمد بن بكر البصرى قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدالله بن محمد النفيلى وغيره قال حدثنا حاتم بن اسماعيل قال حدثنا جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر بن عبدالله قال خطب النبي صلى الله عليه وسلم بعرفات فقال اتقوا الله فى النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله وان لكم عليهن ان لايوطئن فرشكم احدا تكرهونه فان فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف * وروى ليث عن عبدالملك عن عطاء عن ابن عمر قال جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يارسول الله ماحق الزوج على الزوجة فذكر فيها اشياء لاتصدق بشئ من بيته الا باذنه فان فعلت كان له الاجر وعليها الوزر فقالت يارسول الله ماحق الزوج على زوجته قال لاتخرج من بيته الا باذنه ولاتصوم يوما الا باذنه * وروى مسعر عن سعيد المقبرى عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير النساء امرأة اذا نظرت اليها سرتك واذا امرتها اطاعتك واذا غبت عنها حفظتك فى مالك ونفسها ثم قرأ (الرجال قوامون على النساء) الآية * قال ابوبكر ومن الناس من يحتج بهذه الآية فى ايجاب التفريق اذا اعسر الزوج بنفقتها لان الله تعالى جعل لهن من الحق عليهم مثل الذى عليهن فسوى بينهما فغير جائز ان يستبيح بضعها من غير نفقة ينفقها عليها وهذا غلط من وجوه احدها ان النفقة ليست بدلا عن البضع فيفرق بينهما ويستحق البضع عليها من اجلها لانه قد ملك البضع بعقد النكاح وبدله هو المهر والوجه الثانى انها لوكانت بدلا لما استحقت التفريق بالآية لانه عقب ذلك بقوله تعالى (وللرجال عليهن درجة) فاقتضى ذلك تفضيله عليها فيما يتعلق بينهما من حقوق النكاح وان يستبيح بضعها وان لم يقدر على نفقتها وايضا فان كانت النفقة مستحقة عليه بتسليمها نفسها فى بيته فقد اوجبنا لها عليه مثل ما اوجبنا منها له وهو فرض النفقة واثباتها فى ذمته لها فلم تخل فى هذه الحال من ايجاب الحق لها كما اوجبناه له عليها * ومما تضمنه قوله تعالى (ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف) من الدلالة على الاحكام ايجاب مهر المثل اذا لم يسم لها مهرا لانه قد ملك عليها بضعها بالعقد واستحق عليها تسليم نفسها اليه فعليه لها مثل ملكه عليها ومثل البضع هو قيمته وهى مهر المثل كقوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فقد عقل به وجوب قيمة مايستملكه عليه بما لا مثل له من جنسه وكذلك مثل البضع هو مهر المثل * وقوله تعالى (بالمعروف) يدل على ان الواجب من ذلك ما لاشطط فيه ولا تقصير كما قال صلى الله عليه وسلم فى المتوفى عنها زوجها ولم يسم لها مهرا ولم يدخل بها لها مهر مثل نسائها ولا وكس ولا شطط وقوله أيما امرأة تزوجت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان دخل بها فلها

مهر مثل نسائها ولا وكس ولا شطط فهذا هو المعنى المعروف المذكور في الآية وقد دلت الآية ايضا على انه لو تزوجها على انه لامهر لها ان المهر واجب لها اذ لم تفرق بين من شرط نفي المهر في النكاح وبين من لم يشرط في ايجابه لها مثل الذى عليها * وقوله (وللرجال عليهن درجة) قال ابوبكر مما فضل به الرجل على المرأة ما ذكره الله من قوله تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض) فاخبر بانه مفضل عليها بان جعل قيما عليها *وقال تعالى (وبما انفقوا من اموالهم) فهذا ايضا مما يستحق به التفضيل عليها ومما فضل به عليها ما الزمها الله من طاعته بقوله تعالى (فان اطعنكم فلاتبغوا عليهن سبيلا) ومن درجات التفضيل ما اباحه للزوج من ضربها عند النشوز وهجران فراشها ومن وجوه التفضيل عليها ما ملك الرجل من فراقها بالطلاق ولم تملكه ومنها انه جعل له ان يتزوج عليها ثلاثا سواها ولم يجعل لها ان تتزوج غيره مادامت في حباله او في عدة منه ومنها زيادة الميراث على قسمها ومنها ان عليها ان تنتقل الى حيث يريد الزوج وليس على الزوج اتباعها في النقلة والسكنى وانه ليس لها ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها * وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ضروب اخر من التفضيل سوى ما ذكرنا منها حديث اسماعيل بن عبدالملك عن ابى الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ينبغى لبشر ان يسجد لبشر ولو كان ذلك كان النساء لازواجهن وحديث خلف بن خليفة عن حفص بن اخى انس عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يصلح لبشر ان يسجد لبشر ولو صلح لبشر ان يسجد لبشر لامرت المرأة ان تسجد لزوجها من عظم حقه عليها والذى نفسى بيده لوكان من قدمه الى مفرق رأسه قرحة بالقيح والصديد ثم لحسته لماادت حقه * وروى الاعمش عن ابى حازم عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دعا الرجل امرأته الى فراشه فابت فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة حتى تصبح وفي حديث حصين بن محصن عن عمة له انها اتت النبي صلى الله عليه وسلم فقال أذات زوج انت فقالت نعم قال فاين انت منه قالت ما آلوه الا ما عجزت عنه قال فانظرى اين انت منه فانما هو جنتك اونارك * وروى سفيان عن ابى الزناد عن الاعرج عن ابى هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصوم المرأة يوما وزوجها شاهد من غير رمضان الا باذنه وحديث الاعمش عن ابى صالح عن ابى سعيد الخدرى قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم النساء ان يصمن الا باذن ازواجهن * فهذه الاخبار مع ماتضمنته دلالة الكتاب توجب تفضيل الزوج على المرأة في الحقوق التى يقتضيها عقد النكاح * وقد ذكر في قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) نسخ في مواضع احدها مارواه مطرف عن ابى عثمان النهدى عن ابى بن كعب قال لما نزلت عدة النساء في الطلاق والمتوفى عنها زوجها قلنا يارسول الله قد بقى نساء لم تنزل عدتهن بعد الصغار والكبار والحبلى فنزلت (واللائى يئسن من المحيض من نسائكم) الى قوله (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) * وروى عبدالوهاب عن سعيد عن قتادة قال (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) فجعل

عدة المطلقة ثلاث حيض ثم نسخ منها التي لم يدخل بها في العدة ونسخ من الثلاثة القروء امرأتان (واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم) فهذه العجوز التي لا تحيض (واللائي لم يحضن) فهذه البكر عدتها ثلاثة اشهر وليس الحيض من امرها في شيء ونسخ من الثلاثة القروء الحامل فقال (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) فهذه ايضا ليست من القروء في شيء انما اجلها ان تضع حملها * قال ابوبكر اما حديث ابي بن كعب فلا دلالة فيه على نسخ شيء وانما اكثر ما فيه انهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن عدة الصغيرة والآيسة والحبلى فهذا يدل على انهم علموا خصوص الآية وان الحبلى لم تدخل فيها مع جواز ان تكون مرادة بها وكذلك الصغيرة لانه كان جائزا ان يشترط ثلاثة قروء بعد بلوغها وان طلقت وهي صغيرة واما الآيسة فقد عقل من الآية انها لم ترد بها لان الآيسة هي التي لا ترجى لها حيض فلا جائز ان يتناولها مراد الآية بحال واما حديث قتادة فانه ذكر ان الآية كانت عامة في اقتضائها ايجاب العدة بالاقراء في المدخول بها وغير المدخول بها وانه نسخ منها غير المدخول بها وهذا ممكن ان يكون كما قال واما قوله ونسخ عن الثلاثة قروء امرأتان وهي الآيسة والصغيرة فانه اطلق لفظ النسخ في الآية واراد به التخصيص وكثيرا ما يوجد عن ابن عباس وعن غيره من اهل التفسير اطلاق لفظ النسخ ومرادهم التخصيص فانما اراد قتادة بذكر النسخ في الآيسة التخصيص لا حقيقة النسخ لانه غير جائز وورود النسخ الا فيما قد استقر حكمه وثبت وغير جائز ان تكون الآيسة مرادة بعدة الاقراء مع استحالة وجودها منها فدل على انه اراد التخصيص وقد يحتمل وجها على بعد عندنا وهو ان يكون مذهب قتادة ان التي ارتفع حيضها وان كانت شابة تسمى آيسة وان عدتها مع ذلك الاقراء وان طالت المدة فيها وقد روى عن عمر ان التي ارتفع حيضها من الآيسات وتكون عدتها عدة الآيسة وان كانت شابة وهو مذهب مالك فان كان الى هذا ذهب في معنى الآيسة فهذه جائز ان تكون مرادة بالاقراء لانها يرجى وجودها منها واما قوله ونسخ من الثلاثة قروء الحامل فان هذا ايضا جائز سائغ لانه لا يمتنع ورود العبارة بان عدة الحامل ثلاث حيض بعد وضع الحمل وان كانت ممن لا تحيض وهي حامل فجائز ان يكون عدتها ثلاثة قروء بعد وضع الحمل فنسخ بالحمل الا ان ابي بن كعب قد اخبر ان الحامل لم تكن مرادة بعدة الاقراء وانهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فاخبر بانه لم تنزل في الحامل والآيسة والصغيرة فانزل الله تعالى ذلك وليس يجوز اطلاق النسخ على الحقيقة الا فيما قد علم ثبوت حكمه وورود الحكم الناسخ له متأخرا عنه الا ان يطلق لفظ النسخ والمراد التخصيص على وجه المجاز فلا يضيق واولى الاشياء بنا حمله على وجه التخصيص فيكون قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن) لم يرد الا خاصا في المطلقات ذوات الحيض المدخول بهن وان الآيسة والصغيرة والحامل لم يردن قط بالآية اذ ليس معنا تاريخ لورود هذه الاحكام ولا علم باستقرار حكمها ثم نسخه بعده فكان هذه الآيات وردت معا وترتبت احكامها على ما اقتضاها من استعمالها وبني العام على الخاص منها وقد روى عن ابن عباس وجه آخر من النسخ

فى هذه الآية وهو ما روى الحسين بن الحسن بن عطية عن ابيه عطية عن ابن عباس قال (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) الى قوله (وبعولتهن احق بردهن فى ذلك) وذلك ان الرجل كان اذا طلق امرأته كان احق بردها وان طلقها ثلاثا فنسختها هذه الآية (يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن) الى قوله (جميلا) وعن الضحاك بن مزاحم (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) وقال فعدتهن ثلاثة اشهر فنسخ واستثنى منها فقال (اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فمالكم عليهن من عدة تعتدونها) وروى فيها وجه آخر وهو ما روى مالك عن هشام بن عروة عن ابيه قال كان الرجل اذا طلق امرأته ثم راجعها قبل ان تنقضى عدتها كان ذلك له وان طلقها الف مرة فعمد رجل الى امرأته فطلقها حتى اذا شارفت انقضاء العدة راجعها ثم طلقها ثم قال والله لا آويك الى ولا تحلين منى ابدا فانزل الله تعالى (الطلاق مرتان فامساك بمعروف اوتسريح باحسان) فاستقبل الناس الطلاق جديدا من يومئذ من كان منهم طلق اولم يطلق وروى شيبان عن قتادة فى قوله تعالى (وبعولتهن احق بردهن فى ذلك) قال فى القروء الثلاثة ثم قال الطلاق مرتان لكل مرة قرء فنسخت هذه الآية ما كان قبلها فجعل الله حد الطلاق ثلاثا فجعله احق برجعتها مالم تطلق ثلاثا

باب عدد الطلاق

قال الله عز وجل ﴿ الطلاق مرتان فامساك بمعروف اوتسريح باحسان ﴾ قال ابوبكر قد ذكرت فى معناه وجوه احدها انه بيان للطلاق الذى تثبت معه الرجعة يروى ذلك عن عروة بن الزبير وقتادة والثانى انه بيان لطلاق السنة المندوب اليه ويروى ذلك عن ابن عباس ومجاهد والثالث انه امر بانه اذا اراد ان يطلقها ثلاثا فعليه تفريق الطلاق فيتضمن الامر بالطلاق مرتين ثم ذكر بعدها الثالثة * قال ابوبكر فاما قول من قال انه بيان لما يبقى معه الرجعة من الطلاق فانه وان ذكر معه الرجعة عقيبه فان ظاهره يدل على انه قصد به بيان المباح منه واما ماعداه فمحظور وبين مع ذلك حكمه اذا اوقعه على الوجه المأمور به بذكر الرجعة عقيبه والدليل على ان المقصد فيه الامر بتفريق الطلاق وبيان حكم مايتعلق بايقاع مادون الثلاث من الرجعة انه قال (الطلاق مرتان) وذلك يقتضى التفريق لا محالة لانه لو طلق اثنتين معا لما جاز ان يقال طلقها مرتين وكذلك لودفع رجل الى آخر درهمين لم يجز ان يقال اعطاه مرتين حتى يفرق الدفع فحينئذ يطلق عليه واذا كان هذا هكذا فلو كان الحكم المقصود باللفظ هو ماتعلق بالتطليقتين من بقاء الرجعة لادى ذلك الى اسقاط فائدة ذكر المرتين اذ كان هذا الحكم ثابتا فى المرة الواحدة اذا طلق اثنتين فثبت بذلك ان ذكره للمرتين انما هو امر بايقاعه مرتين ونهى عن الجمع بينهما فى مرة واحدة ومن جهة اخرى انه لو كان اللفظ محتملا للامرين لكان الواجب حمله على اثبات الحكم فى ايجاب الفائدتين وهو الامر بتفريق الطلاق متى اراد

ان يطلق اثنتين وبيان حكم الرجعة اذا طلق كذلك فيكون اللفظ مستوعبا للمعنيين * وقوله تعالى (الطلاق مرتان) وان كان ظاهره الخبر فان معناه الامر كقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) (والوالدات يرضعن اولادهن) وماجرى هذا المجرى مما هو فى صيغة الخبر ومعناه الامر والدليل على انه امر وليس بخبر انه لوكان خبرا لوجد مخبره على ما اخبر به لان اخبار الله لاتنفك من وجود مخبراتها فلما وجدنا الناس قد يطلقون الواحدة والثلاث معا ولوكان قوله تعالى (الطلاق مرتان) اسما للخبر لاستوعب جميع ماتحته ثم وجدنا فى الناس من يطلق لاعلى الوجه المذكور فى الآية علمنا انه لم يرد الخبر وانه تضمن احد معنيين اما الامر بتفريق الطلاق متى اردنا الايقاع او الاخبار عن المسنون المندوب اليه منه واولى الاشياء حمله على الامر اذ قد ثبت انه لم يرد به حقيقة الخبر لانه حينئذ يصير بمعنى قوله طلقوا مرتين متى اردتم الطلاق وذلك يقتضى الايجاب وانما ينصرف الى الندب بدلالة ويكون كما قال صلى الله عليه وسلم الصلاة مثنى مثنى والتشهد فى كل ركعتين و تمسكن وخشوع فهذه صيغة الخبر والمراد الامر بالصلاة على هذه الصفة وعلى انه ان حمل على ان المراد بيان المسنون من الطلاق كانت دلالته قائمة على حظر جمع الاثنين اوالثلاث لان قوله (الطلاق مرتان) منتظم لجميع الطلاق المسنون فلا يبقى شئ من مسنون الطلاق الا وقد انطوى تحت هذا اللفظ فاذا ما خرج عنه فهو على خلاف السنة فثبت بذلك ان من جمع اثنتين او ثلاثا فى كلمة فهو مطلق لغير السنة * فانتظمت هذه الآية الدلالة على معان منها ان مسنون الطلاق التفريق بين اعداد الثلاث اذا اراد ان يطلق ثلاثا ومنها ان له ان يطلق اثنتين فى مرتين ومنها ان ما دون الثلاث تثبت معه الرجعة ومنها انه اذا طلق اثنتين فى الحيض وقعتا لان الله قد حكم بوقوعهما ومنها انه نسخ هذه الآية الزيادة على الثلاث على ما روى عن ابن عباس وغيره انهم كانوا يطلقون ماساؤا من العدد ثم يراجعون فقصروا على الثلاث ونسخ به ما زاد * ففى هذه الآية دلالة على حكم العدد المسنون من الطلاق وليس فيها ذكر الوقت المسنون فيه ايقاع الطلاق وقد بين الله ذلك فى قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) وبين لهم النبى صلى الله عليه وسلم طلاق العدة فقال لابن عمر حين طلق امرأته وهى حائض ماهكذا امرك الله انما طلاق العدة ان تطلقها طاهرا من غير جماع او حاملا وقد استبان حملها فتلك العدة التى امر الله ان يطلق لها النساء فكان طلاق السنة معقودا بوصفين احدهما العدد والآخر الوقت فاما العدد فان لا يزيد فى طهر واحد على واحدة واما الوقت فان يطلقها طاهرا من غير جماع او حاملا قد استبان حملها * وقد اختلف اهل العلم فى طلاق السنة لذوات الاقراء فقال اصحابنا احسن الطلاق ان يطلقها اذا طهرت قبل الجماع ثم يتركها حتى تنقضى عدتها وان اراد ان يطلقها ثلاثا طلقها عند كل طهر واحدة قبل الجماع وهو قول الثورى وقال ابو حنيفة وبلغنا عن ابراهيم عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا فى الطلاق على واحدة حتى تنقضى العدة وان هذا عندهم افضل من ان يطلقها ثلاثا عند كل طهر واحدة

وقال مالك وعبدالعزيز بن ابى سلمة الماجشون والليث بن سعد والحسن بن صالح والاوزاعى طلاق السنة ان يطلقها فى طهر قبل الجماع تطليقة واحدة ويكرهون ان يطلقها ثلاثا فى ثلاثة اطهار لكنه ان لم يرد رجعتها تركها حتى تنقضى عدتها من الواحدة وقال الشافعى فيما رواه عنه المزنى لايحرم عليه ان يطلقها ثلاثا ولوقال لها انت طالق ثلاثا للسنة وهى طاهر من غير جماع طلقت ثلاثا معا * قال ابوبكر فنبدأ بالكلام على الشافعى فى ذلك فنقول ان دلالة الآية التى تلونا ظاهرة فى بطلان هذه المقالة لانها تضمنت الامر بايقاع الاثنتين فى مرتين فمن اوقع الاثنتين فى مرة فهو مخالف لحكمها ومما يدل على ذلك قوله تعالى (لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم) وظاهره يقتضى تحريم الثلاث لما فيها من تحريم ما احل لنا من الطيبات والدليل على ان الزوجات قد تناولهن هذا العموم قوله تعالى (فانكحوا ماطاب لكم من النساء) فوجب بحق العموم حظر الطلاق الموجب لتحريمها ولولا قيام الدلالة فى اباحة ايقاع الثلاث فى وقت السنة وايقاع الواحدة لغير المدخول بها لاقتضت الآية حظره ومن جهة اخرى من دلائل الكتاب ان الله تعالى لم يبح الطلاق ابتداء لمن تجب عليها العدة الا مقرونا بذكر الرجعة منها قوله تعالى (الطلاق مرتان فامساك بمعروف) وقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) وقوله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف) او فارقوهن بمعروف فلم يبح الطلاق المبتدأ لذوات العدد الا مقرونا بذكر الرجعة وحكم الطلاق مأخوذ من هذه الآيات لولاها لم يكن الطلاق من احكام الشرع فلم يجز لنا اثباته مسنونا الا على هذه الشريطة وبهذا الوصف وقال النبى صلى الله عليه وسلم من ادخل فى امرنا ماليس منه فهو رد واقل احوال هذا اللفظ حظر خلاف ما تضمنته الآيات التى تلونا من ايقاع الطلاق المبتدأ مقرونا بما يوجب الرجعة * ويدل عليه من جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا القعنبى عن مالك عن نافع عن ابن عمر انه طلق امرأته وهى حائض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأل عمر بن الخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء امسك بعد ذلك وان شاء طلق قبل ان يمس فتلك العدة التى امر الله ان يطلق لها النساء وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا احمد بن صالح قال حدثنا عنبسة قال حدثنا يونس عن ابن شهاب قال اخبرنى سالم بن عبدالله عن ابيه انه طلق امرأته وهى حائض فذكر ذلك عمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فتغيظ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء طلقها طاهرا قبل ان يمس فذلك الطلاق للعدة كما امر الله فذكر سالم فى رواية الزهرى عنه ونافع عن ابن عمر ان النبى صلى الله عليه وسلم امره ان يراجعها ثم يدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء طلق او امسك وروى عن عطاء الخراسانى عن الحسن عن ابن عمر مثله وروى يونس وانس بن سيرين وسعيد بن جبير وزيد بن اسلم عن ابن عمر

ان النبي صلى الله عليه وسلم امره ان يراجعها حتى تطهر ثم قال ان شاء طلق وان شاء امسك والاخبار الاول اولى لما فيها من الزيادة ومعلوم ان جميع ذلك انما ورد فى قصة واحدة وانما ساق بعضهم لفظ النبي صلى الله عليه وسلم على وجهه وحذف بعضهم ذكر الزيادة اغفالا اونسيانا فوجب استعماله بما فيه من زيادة ذكر الحيضة اذ لم يثبت ان الشارع صلى الله عليه وسلم قال ذلك عاريا من ذكر الزيادة وذكره مرة مقرونا بها اذ كان فيه اثبات القول منه فى حالين وهذا مما لانعلمه فغير جائز اثباته وعلى انه لوكان الشارع صلى الله عليه وسلم قد قال ذلك فى حالين لم يخل من ان يكون المتقدم منهما هو الخبر الذى فيه الزيادة والآخر متأخرا عنه فيكون ناسخا له وان يكون الذى لازيادة فيه هو المتقدم ثم ورد بعده ذكر الزيادة فيكون ناسخا للاول باثبات الزيادة ولا سبيل لنا الى العلم بتاريخ الخبرين لا سيما وقد اشار الجميع من الرواة الى قصة واحدة فاذا لم يعلم التاريخ وجب اثبات الزيادة من وجهين احدهما ان كل شيئين لايعلم تاريخهما فالواجب الحكم بهما معا ولايحكم بتقدم احدهما على الآخر كالغرقى والقوم يقع عليهم البيت. وكما نقول فى البيعين من قبل رجل واحد اذا قامت عليهما البينة ولم يعلم تاريخهما فيحكم بوقوعهما معا فكذلك هذان الخبران وجب الحكم بهما معا اذ لم يثبت لهما تاريخ فلم يثبت الحكم الا مقرونا بالزيادة المذكورة فيه والوجه الآخر انه قد ثبت ان الشارع قد ذكر الزيادة واثبتها وامر باعتبارها بقوله مره فليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم يطلقها ان شاء لورودها من طرق صحيحة فاذا كانت ثابتة فى وقت واحتمل ان تكون منسوخة بالخبر الذى فيه حذف الزيادة واحتمل ان تكون غير منسوخة لم يجز لنا اثبات النسخ بالاحتمال ووجب بقاء حكم الزيادة ولما ثبت ذلك وامر الشارع صلى الله عليه وسلم بالفصل بين التطليقة الموقعة فى الحيض وبين الاخرى التى امره بايقاعها بحيضة ولم يبح له ايقاعها فى الطهر الذى يلى الحيضة ثبت ايجاب الفصل بين كل تطليقتين بحيضة وانه غير جائز له الجمع بينهما فى طهر واحد لانه صلى الله تعالى عليه وسلم كما امره بايقاعها فى الطهر ونهاه عنها فى الحيض فقد امره ايضا بان لا يوقعها فى الطهر الذى يلى الحيضة التى طلقها فيه ولافرق بينهما * فان قيل قدروى عن ابى حنيفة انه اذا طلقها ثم راجعها فى ذلك الطهر جازله ايقاع تطليقة اخرى فى ذلك الطهر فقد خالف بذلك ما اردت تأكيده من الزيادة المذكورة فى الخبر * قيل له قد ذكرنا هذه المسئلة فى الاصول ومنعه من ايقاع التطليقة الثانية فى ذلك الطهر وان راجعها حتى يفصل بينهما بحيضة وهذا هو الصحيح والرواية الاخرى غير معمول عليها وقدروى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فى النهى عن ايقاع الثلاث مجموعة بما لامساغ للتأويل فيه وهو ماحدثنا ابن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان الجوهرى قال حدثنا معلى بن منصور قال حدثنا سعيد بن زريق ان عطاء الخراسانى حدثهم عن الحسن قال حدثنا عبدالله بن عمر انه طلق امرأته تطليقة وهى حائض ثم اراد ان يتبعها بتطليقتين اخريين عند القرئين الباقيين فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

فقال يا ابن عمر ما هكذا امرك الله انك قد اخطأت السنة والسنة ان تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء فامرني رسول الله فراجعتها وقال اذا هي طهرت فطلق عند ذلك او امسك فقلت يا رسول الله ارأيت لو كنت طلقتها ثلاثا اكان لي ان اراجعها قال لا كانت تبين وتكون معصية فاخبر صلى الله عليه وسلم نصا في هذا الحديث بكون الثلاث معصية * فان قيل لما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في سائر اخبار ابن عمر حين ذكر الطهر الذي هو وقت لايقاع طلاق السنة ثم ليطلقها ان شاء ولم يخصص ثلاثا مما دونها كان ذلك اطلاقا للاثنتين والثلاث معا * قيل له لما ثبت بما قدمنا من ايجابه الفصل بين التطليقتين بحيضة ثم عطف عليه بقوله ثم ليطلقها ان شاء علمنا انه انما اراد واحدة لا اكثر منها لاستحالة ارادته نسخ ما اوجبه بديا من ايجابه الفصل بينهما وما اقتضاه ذلك من حظر الجمع بين تطليقتين اذ غير جائز وجود الناسخ والمنسوخ في خطاب واحد لان النسخ لا يصح الا بعد استقرار الحكم والتمكين من الفعل ألا ترى انه لا يجوز ان يقول في خطاب واحد قد ابحت لكم ذا الناب من السباع وقد حظرته عليكم لان ذلك عبث والله تعالى منزه عن فعل العبث و اذا ثبت ذلك علمنا ان قوله ثم ليطلقها ان شاء مبني على ما تقدم من حكمه في ابتداء الخطاب وهو ان لا يجمع بين اثنتين في طهر واحد وايضا فلو خلا هذا اللفظ من دلالة حظر الجمع بين التطليقتين في طهر واحد لما دل على اباحته لوروده مطلقا عاريا من ذكر ما تقدم لان قوله ثم ليطلقها ان شاء لم يقتض اللفظ اكثر من واحد وكذلك نقول في نظائر ذلك من الاوامر انه انما يقتضي ادنى ما يتناوله الاسم وانما يصرف الى الاكثر بدلالة كقول الرجل لآخر طلق امرأتي ان الذي يجوز له ايقاعه بالامر انما هو تطليقة واحدة لا اكثر منها وكذلك قال اصحابنا فيمن قال لعبده تزوج انه يقع على امرأة واحدة فان تزوج اثنتين لم يجز نكاح واحدة منهما الا ان يقول المولى اردت اثنتين وكذلك قوله فليطلقها ان شاء لم يقتض الا تطليقة واحدة وما زاد عليها فانما يثبت بدلالة فهذا الذي قدمناه من دلالة الكتاب والسنة على حظر جمع الثلاث والاثنتين في كلمة واحدة قد ورد بمثله اتفاق السلف من ذلك ما روى الاعمش عن ابي اسحاق عن ابي الاحوص عن عبد الله انه قال طلاق السنة ان يطلقها تطليقة واحدة وهي طاهر في غير جماع فاذا حاضت وطهرت طلقها اخرى وقال ابراهيم مثل ذلك وروى زهير عن ابي اسحاق عن ابي الاحوص عن عبد الله قال من اراد الطلاق الذي هو الطلاق فليطلق عند كل طهر من غير جماع فان بدا له ان يراجعها راجعها واشهد رجلين واذا كانت الثانية في مرة اخرى فكذلك فان الله تعالى يقول (الطلاق مرتان) وروى ابن سيرين عن علي قال لو ان الناس اصابوا حد الطلاق ما ندم احد على امرأة يطلقها وهي طاهر من غير جماع او حاملا قد تبين حملها فاذا بدا له ان يراجعها راجعها وان بدا له ان يخلي سبيلها خلى سبيلها وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا حميد بن مسعدة قال حدثنا اسماعيل قال اخبرنا

ايوب عن عبدالله بن كثير عن مجاهد قال كنت عند ابن عباس فجاءه رجل فقال له انه طلق امرأته ثلاثا قال فسكت ابن عباس حتى ظننت انه رادها اليه ثم قال ينطلق احدكم فيركب الحموقة ثم يقول يا ابن عباس يا ابن عباس وان الله تعالى قال (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) وانك لم تتق الله فلم اجد لك مخرجا عصيت ربك وبانت منك امرأتك وان الله تعالى قال (يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) اى قبل عدتهن وعن عمران بن حصين ان رجلا قال له انى طلقت امرأتى ثلاثا فقال أثمت بربك وحرمت عليك امرأتك وابوقلابة قال سئل ابن عمر عن رجل طلق امرأته ثلاثا قبل ان يدخل بها فقال لا ارى من فعل ذلك الا قد حرج وروى ابن عون عن الحسن قال كانوا ينكلون من طلق امرأته ثلاثا فى مقعد واحد وروى عن ابن عمر انه كان اذا اتى برجل طلق امرأته ثلاثا فى مجلس واحد اوجعه ضربا وفرق بينهما فقد ثبت عن هؤلاء الصحابة حظر جمع الثلاث ولا يروى عن احد من الصحابة خلافه فصار اجماعا * فان قيل قد روى ان عبدالرحمن بن عوف طلق امرأته ثلاثا فى مرضه وان ذلك لم يعب عليه ولو كان جمع الثلاث محظورا لما فعله وتركهم النكير عليه دليل على انهم رأوه سائغا له * قيل له ليس فى الحديث الذى ذكرت ولا فى غيره انه طلق ثلاثا فى كلمة واحدة وانما اراد انه طلقها ثلاثا على الوجه الذى جوز عليه الطلاق وقد بين ذلك فى احاديث رواها جماعة عن الزهرى عن طلحة بن عبدالله بن عوف ان عبدالرحمن بن عوف طلق امرأته تماضر تطليقتين ثم قال لها فى مرضه ان اخبرتينى بطهرك لاطلقنك فبين فى هذا الحديث انه لم يطلقها ثلاثا مجتمعة وقد روى فى حديث فاطمة بنت قيس شبيها بهذا وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا ابان بن يزيد العطار قال حدثنا يحيى بن ابى كثير قال حدثنى ابوسلمة بن عبدالرحمن ان فاطمة بنت قيس حدثته ان اباحفص بن المغيرة طلقها وان خالد بن الوليد ونفرا من بنى مخزوم اتوا النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا يا نبى الله ان اباحفص بن المغيرة طلق امرأته ثلاثا وانه ترك لها نفقة يسيرة فقال لا نفقة لها وساق الحديث فيقول المحتج لاباحة ايقاع الثلاث معا بانهم قالوا للنبى صلى الله عليه وسلم انه طلقها ثلاثا فلم ينكره وهذا خبر قد اجمل فيه ما فسر فى غيره وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا يزيد بن خالد الرملى قال حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن ابى سلمة عن فاطمة بنت قيس انها اخبرته انها كانت عند ابى حفص بن المغيرة وان اباحفص بن المغيرة طلقها آخر ثلاث تطليقات فزعمت انها جاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الحديث قال ابوداود وكذلك رواه صالح بن كيسان وابن جريج وشعيب بن ابى حمزة كلهم عن الزهرى فبين فى هذا الحديث ما اجمل فى الحديث الذى قبله انه انما طلقها آخر ثلاث تطليقات وهو اولى لما فيه من الاخبار عن حقيقة الامر والاول فيه ذكر الثلاث ولم يذكر ايقاعهن معا فهو محمول على انه فرقهن على ما ذكر فى هذا الحديث الذى قبله فثبت بما ذكرنا من دلائل الكتاب والسنة واتفاق السلف ان جمع الثلاث محظور

* فان قيل فيما قدمناه من دلالة قوله تعالى (الطلاق مرتان) على حظر جمع الأثنتين فى كلمة واحدة انه من حيث دل على ما ذكرت فهو دليل على ان له ان يطلقها فى طهر واحد مرتين اذ ليس فى الآية تفريقهما فى طهرين وفيه اباحة تطليقتين فى مرتين وذلك يقتضى اباحة تفريق الأثنتين فى طهر واحد واذا جاز ذلك فى طهر واحد جاز جمعهما بلفظ واحد اذ لم يفرق احد بينهما * قيل له هذا غلط من قبل ان ذلك اعتبار يؤدى الى اسقاط حكم اللفظ ورفعه رأسا وازالة فائدته وكل قول يؤدى الى رفع حكم اللفظ فهو ساقط وانما صار مسقطا لفائدة اللفظ وازالة حكمه من قبل ان قوله تعالى (الطلاق مرتان) قد اقتضى تفريق الأثنتين وحظر جمعهما فى لفظ واحد على ما قدمنا من بيانه واباحتك تفريقهما فى طهر واحد يؤدى الى اباحة جمعهما فى كلمة واحدة وفى ذلك رفع حكم اللفظ ومتى حظرنا تفريقهما وجمعهما فى طهر واحد وابحناه فى طهرين فليس فيه رفع حكم اللفظ بل فيه استعماله على الخصوص فى بعض المواضع دون بعض فلم يؤد قولنا بالتفريق فى طهرين الى رفع حكمه وانما اوجب تخصيصه اذ كان اللفظ موجبا للتفريق واتفق الجميع على انه اذا اوجب التفريق فرقهما فى طهرين فخصصنا تفريقهما فى طهر واحد بدلالة الاتفاق مع استعمال حكم اللفظ ومتى ابحنا التفريق فى طهر واحد ادى ذلك الى رفع حكم اللفظ رأسا حتى يكون ذكره للطلاق مرتين وتركه سواء وهذا قول ساقط مردود * واحتج من اباح ذلك ايضا بحديث عويمر العجلانى حين لاعن النبى صلى الله عليه وسلم بينه وبين امرأته فلما فرغا من لعانهما قال كذبت عليها ان امسكتها هى طالق ثلاثا ففارقها قبل ان يفرق النبى صلى الله عليه وسلم بينهما قال فلما لم ينكر الشارع صلى الله عليه وسلم ايقاع الثلاث معا دل على اباحته وهذا الخبر لا يصح للشافعى الاحتجاج به لان من مذهبه ان الفرقة قد كانت وقعت بلعان الزوج قبل لعان المرأة فبانت منه ولم يلحقها طلاق فكيف كان ينكر عليها طلاقا لم يقع ولم يثبت حكمه * فان قيل فما وجهه على مذهبك * قيل له جائز ان يكون ذلك قبل ان يسن الطلاق للعدة ومنع الجمع بين التطليقات فى طهر واحد فلذلك لم ينكر عليه الشارع صلى الله عليه وسلم وجائز ايضا ان تكون الفرقة لما كانت مستحقة من غير جهة الطلاق لم ينكر عليه ايقاعها بالطلاق واما من قال سنة الطلاق ان لا يطلق الا واحدة وهو ما حكيناه عن مالك بن انس والليث والحسن بن حى والاوزاعى فان الذى يدل على اباحة الثلاث فى الاطهار المتفرقة قوله تعالى (الطلاق مرتان فامساك بمعروف اوتسريح باحسان) وفى ذلك اباحة لايقاع الأثنتين ولما اتفقنا على انه لا يجمعهما فى طهر واحد وجب استعمال حكمهما فى الطهرين وقد روى فى قوله تعالى (او تسريح باحسان) انه للثالثة وفى ذلك تخيير له فى ايقاع الثلاث قبل الرجعة ويدل عليه قوله تعالى (يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) قد انتظم ايقاع الثلاث للعدة وذلك لانه معلوم ان المراد لاوقات العدة كما بينه الشارع صلى الله عليه وسلم فى قوله يطلقها

طاهرا من غير جماع او حاملا قد استبان حملها فتلك العدة التى امر الله ان تطلق لها النساء واذا كان المراد به اوقات الاطهار تناول الثلاث كقوله تعالى (اقم الصلوة لدلوك الشمس) قد عقل منه تكرار فعل الصلاة لدلوكها فى سائر الايام كذلك قوله (فطلقوهن لعدتهن) لما كان عبارة عن اوقات الاطهار اقتضى تكرار الطلاق فى سائر الاوقات وايضا لما جازله ايقاع الطلاق فى الطهر الاول لانها طاهر من غير جماع طهرا لم يوقع فيه طلاقا جاز ايقاعه فى الطهر الثانى لهذه العلة وايضا لما اتفقوا على انه لوراجعها جازله ايقاع الطلاق فى الطهر الثانى وجب ان يجوز ذلك له اذا لم يراجعها لوجود المعنى الذى من اجله جاز ايقاعه فى الطهر الاول اذلا حظ للرجعة فى اباحة الطلاق ولا فى حظره ألا ترى انه لوراجعها ثم جامعها فى ذلك الطهر لم يجزله ايقاع الطلاق فيه ولم يكن للرجعة تأثير فى اباحته فوجب ان يجوز له ان يطلقها فى الطهر الثانى قبل الرجعة كما جاز له ذلك لولم يراجع * فان قيل لافائدة فى الثانية والثالثة لانه ان اراد ان يبينها امكنه ذلك بالواحدة بان يدعها حتى تنقضى عدتها وقال تعالى (ولا تتخذوا آيات الله هزوا) وهذا هو الفرق بينه اذا راجعها اولم يراجعها فى اباحة الثانية والثالثة اذا راجع وحظرها اذا لم يراجع * قيل له فى ايقاع الثانية والثالثة فوائد بتعجلها لولم يوقع الثانية والثالثة لم تحصل له وهو ان تبين منه بايقاع الثالثة قبل انقضاء عدتها فيسقط ميراثها منه لومات ويتزوج اختها واربعا سواها على قول من يجيز ذلك فى العدة فلم يخل فى ايقاع الثانية والثالثة من فوائد وحقوق تحصل له فلم تكن لغوا مطرحا وجاز من اجلها ايقاع ما بقى من طلاقها فى اوقات السنة كما يجوز ذلك لوراجعها وبالله التوفيق

باب ذكر الاختلاف فى الطلاق بالرجال

قال ابوبكر رحمه الله اتفق السلف ومن بعدهم من فقهاء الامصار على ان الزوجين المملوكين خارجان من قوله تعالى (الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان) واتفقوا على ان الرق يوجب نقصان الطلاق فقال على وعبدالله الطلاق بالنساء يعنى ان المرأة ان كانت حرة فطلاقها ثلاث حرا كان زوجها اوعبدا وانها ان كانت امة فطلاقها اثنتان حرا كان زوجها اوعبدا وهو قول ابى حنيفة وابى يوسف وزفر ومحمد والثورى والحسن بن صالح وقال عثمان وزيد بن ثابت وابن عباس الطلاق بالرجال يعنون ان الزوج ان كان عبدا فطلاقه اثنتان سواء كانت الزوجة حرة اوامة وان كان حرا فطلاقه ثلاث حرة كانت الزوجة اوامة وهو قول مالك والشافعى وقال ابن عمر أيهما رق نقص الطلاق برقه وهو قول عثمان البتى وقد روى هشيم عن منصور بن زاذان عن عطاء عن ابن عباس قال الامر الى المولى فى الطلاق اذن له العبد اولم يأذن ويتلو هذه الآية (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لايقدر على شئ) روى هشام عن ابى الزبير عن ابى معبد مولى ابن عباس ان غلاما كان لابن عباس طلق امرأته تطليقتين فقال له ابن عباس ارجعها لا ام لك فانه ليس لك من الامر شئ فابى فقال هى لك فاتخذها فهذا يدل على

انه رأى طلاقه واقعا لولاه لم يقل له ارجعها وقوله هى لك يدل على انها كانت امة وجائز ان يكون الغلام حرا لانهما اذا كانا مملوكين فلا خلاف ان رقهما ينقص الطلاق * وقد روى فى ذلك حديث يدل على انه كان لا يرى طلاق العبد شيأ ويرويه عن النبى صلى الله عليه وسلم وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا زهير بن حرب قال حدثنا يحيى بن سعيد قال حدثنا على بن المبارك قال حدثنا يحيى بن ابى كثير ان عمر بن معتب اخبره ان اباحسن مولى بنى نوفل اخبره انه استفتى ابن عباس فى مملوك تحته مملوكة فطلقها تطليقتين ثم اعتقا بعد ذلك هل يصلح له ان يخطبها بعد ذلك قال نعم قضى بذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ابوداود وقد سمعت احمد بن حنبل قال قال عبدالرزاق قال ابن المبارك لعمر من ابوحسن هذا لقد تحمل صخرة عظيمة قال ابوداود وابو حسن هذا روى عنه الزهرى وكان من الفقهاء * قال ابوبكر وهذا الحديث يرده الاجماع لانه لا خلاف بين الصدر الاول ومن بعدهم من الفقهاء انهما اذا كانا مملوكين انها تحرم بالاثنتين ولا تحل له الا بعد زوج * والذى يدل على ان الطلاق بالنساء حديث ابن عمر وعائشة عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وقد تقدم ذكر سنده وقد استعملت الامة هذين الحديثين فى نقصان العدة وان كان وروده من طريق الآحاد فصار فى حيز التواتر لان ما تلقاه الناس بالقبول من اخبار الآحاد فهو عندنا فى معنى المتواتر لما بيناه فى مواضع ولم يفرق الشارع فى قوله وعدتها حيضتان بين من كان زوجها حرا اوعبدا فثبت بذلك اعتبار الطلاق بها دون الزوج * ودليل آخر وهو انه لما اتفق الجميع على ان الرق يوجب نقص الطلاق كما يوجب نقص الحد ثم كان الاعتبار فى نقصان الحد برق من يقع به دون من يوقعه وجب ان يعتبر نقصان الطلاق برق من يقع به دون من يوقعه وهو المرأة ويدل عليه انه لا يملك تفريق الثلاث عليها على الوجه المسنون وان كان حرا اذا كانت الزوجة امة ألا ترى انه اذا اراد تفريق الثلاث عليها فى اطهار متفرقة لم يمكنه ايقاع الثالثة بحال فلو كان مالكا للجميع لملك التفريق على الوجه المسنون كما لو كانت حرة وفى ذلك دليل على انه غير مالك للثلاث اذا كانت الزوجة امة والله اعلم

ذكر الحجاج لايقاع الطلاق الثلاث معا

قال ابوبكر قوله تعالى (الطلاق مرتان فامساك بمعروف اوتسريح باحسان) الآية يدل على وقوع الثلاث معا مع كونه منهيا عنها وذلك لان قوله (الطلاق مرتان) قد ابان عن حكمه اذا اوقع اثنتين بان يقول انت طالق فى طهر واحد وقد بينا ان ذلك خلاف السنة فاذا كان فى مضمون الآية الحكم بجواز وقوع الاثنتين على هذا الوجه دل ذلك على صحة وقوعهما لو اوقعهما معا لان احدا لم يفرق بينهما وفيها الدلالة عليه من وجه آخر وهو قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره) فحكم بتحريمها عليه بالثالثة بعد الاثنتين ولم يفرق بين ايقاعهما فى طهر واحد اوفى اطهار فوجب الحكم بايقاع الجميع

على أي وجه اوقعه من مسنون او غير مسنون ومباح او محظور * فان قيل قدمت بديا في معنى الآية ان المراد بها بيان المندوب اليه والمأمور به من الطلاق وايقاع الطلاق الثلاث معا خلاف المسنون عندك فكيف تحتج بها في ايقاعها على غير الوجه المباح والآية لم تتضمنها على هذا الوجه * قيل له قد دلت الآية على هذه المعاني كلها من ايقاع الاثنتين والثلاث لغير السنة وان المندوب اليه والمسنون تفريقها في الاطهار وليس يمتنع ان يكون مراد الآية جميع ذلك ألا ترى انه لو قال طلقوا ثلاثا في الاطهار وان طلقتم جميعا معا وقعن كان جائزا واذا لم يتناف المعنيان واحتملتهما الآية وجب حملها عليهما * فان قيل معنى هذه الآية محمول على ما بينه بقوله (فطلقوهن لعدتهن) وقد بين الشارع الطلاق للعدة وهو ان يطلقها في ثلاثة اطهار ان اراد ايقاع الثلاث ومتى خالف ذلك لم يقع طلاقه * قيل له نستعمل الآيتين على ما تقتضيانه من احكامهما فنقول ان المندوب اليه المأمور به هو الطلاق للعدة على ما بينه في هذه الآية وان طلق لغير العدة وجمع الثلاث وقعن لما اقتضته الآية الاخرى وهي قوله تعالى (الطلاق مرتان) وقوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد) اذ ليس في قوله (فطلقوهن) نفي لما اقتضته هذه الآية الاخرى على ان في فحوى الآية التي فيها ذكر الطلاق للعدة دلالة على وقوعها اذا طلق لغير العدة وهو قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) الى قوله تعالى (وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه) فلولا انه اذا طلق لغير العدة وقع ما كان ظالما لنفسه بايقاعه ولا كان ظالما لنفسه بطلاقه وفي هذه الآية دلالة على وقوعها اذا طلق لغير العدة ويدل عليه قوله تعالى في نسق الخطاب (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) يعني والله اعلم انه اذا اوقع الطلاق على ما امره الله كان له مخرجا مما اوقع ان لحقه ندم وهو الرجعة وعلى هذا المعنى تأوله ابن عباس حين قال للسائل الذي سأله وقد طلق ثلاثا ان الله يقول (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) وانك لم تتق الله فلم اجد لك مخرجا عصيت ربك وبانت منك امرأتك ولذلك قال علي بن ابي طالب كرم الله وجهه لو ان الناس اصابوا حد الطلاق ماندم رجل طلق امرأته * فان قيل لما كان عاصيا في ايقاع الثلاث معا لم يقع اذ ليس هو الطلاق المأمور به كما لو وكل رجل رجلا بان يطلق امرأته ثلاثا في ثلاثة اطهار لم يقع اذا جمعهن في طهر واحد * قيل له اما كونه عاصيا في الطلاق فغير مانع صحة وقوعه لما دللنا عليه فيما سلف ومع ذلك فان الله جعل الظهار منكرا من القول وزورا وحكم مع ذلك بصحة وقوعه فكونه عاصيا لايمنع لزوم حكمه والانسان عاص لله في ردته عن الاسلام ولم يمنع عصيانه من لزوم حكمه وفراق امرأته وقد نهاه الله عن مراجعتها ضرارا بقوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) فلو راجعها وهو يريد ضرارها لثبت حكمها وصحت رجعته واما الفرق بينه وبين الوكيل فهو ان الوكيل انما يطلق لغيره وعنه يعبر وليس يطلق لنفسه ولا يملك مايوقعه ألا ترى انه لا يتعلق به شئ من حقوق الطلاق واحكامه فلما لم يكن مالكا لما يوقعه وانما يصح ايقاعه لغيره من جهة الامر اذ كانت احكامه تتعلق بالامر دونه لم يقع متى

خالف الامر واما الزوج فهو مالك الطلاق وبه تتعلق احكامه وليس يوقع لغيره فوجب ان يقع من حيث كان مالكا للثلاث وارتكاب النهى فى طلاقه غير مانع وقوعه كما وصفنا فى الظهار والرجعة والردة وسائر مايكون به عاصيا ألا ترى انه لووطئ ام امرأته بشبهة حرمت عليه امرأته * وهذا المعنى الذى ذكرناه من حكم الزوج فى ملكه للثلاث من الوجوه التى ذكرنا يدل على انه اذا اوقعهن معا وقع اذ هو موقع لما ملك ويدل عليه من جهة السنة حديث ابن عمر الذى ذكرنا سنده حين قال أرأيت لو طلقتها ثلاثا أكان لى ان اراجعها فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لا كانت تبين ويكون معصية وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا سليمان بن داود قال حدثنا جرير بن حازم عن الزبير بن سعيد عن عبد الله بن على بن يزيد بن ركانة عن ابيه عن جده انه طلق امرأته البتة فأتى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ما اردت بالبتة قال واحدة قال الله قال الله قال هو على ما اردت فلو لم تقع الثلاث اذا ارادها لما استحلفه بالله ما اراد الا واحدة وقد تقدم ذكر اقاويل السلف فيه وانه يقع وهو معصية فالكتاب والسنة واجماع السلف توجب ايقاع الثلاث معا وان كانت معصية * وذكر بشر بن الوليد عن ابى يوسف انه قال كان الحجاج بن ارطاة خشنا وكان يقول طلاق الثلاث ليس بشئ وقال محمد بن اسحاق الطلاق الثلاث ترد الى الواحدة واحتج بما رواه عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس قال طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلاثا فى مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فسأله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كيف طلقتها فقال طلقتها ثلاثا قال فى مجلس واحد قال نعم قال فانما تلك واحدة فارجعها ان شئت قال فرجعها وبما روى ابو عاصم عن ابن جريج عن ابن طاوس عن ابيه ان ابا الصهباء قال لابن عباس ألم تعلم ان الثلاث كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابى بكر وصدرا من خلافة عمر ترد الى الواحدة قال نعم * وقد قيل ان هذين الخبرين منكران وقد روى سعيد بن جبير ومالك بن الحارث ومحمد بن اياس والنعمان بن ابى عياش كلهم عن ابن عباس فيمن طلق امرأته ثلاثا انه قد عصى ربه وبانت منه امرأته وقد روى حديث ابى الصهباء على غير هذا الوجه وهو ان ابن عباس قال كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابى بكر وصدرا من خلافة عمر واحدة فقال عمر لو اجزناه عليهم وهذا معناه عندنا انهم انما كانوا يطلقون ثلاثا فاجازها عليهم وقد روى ابن وهب قال اخبرنى عياش بن عبد الله الفهرى عن ابن شهاب عن سهل بن سعد ان عويمرا العجلانى لما لاعن رسول الله صلى الله عليه وسلم بينه وبين امرأته قال عويمر كذبت عليها يارسول الله ان امسكتها فهى طالق ثلاثا فطلقها ثلاثا قبل ان يأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم فانفذ رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك عليه * وما قدمنا من دلالة الآية والسنة والاتفاق يوجب ايقاع الطلاق فى الحيض وان كان معصية وزعم بعض الجهال ممن لا يعد خلافه انه لا يقع اذا طلق فى الحيض واحتج بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن صالح قال حدثنا عبد الرزاق قال اخبرنا ابن جريج قال اخبرنى ابو الزبير انه سمع

عبدالرحمن بن ايمن مولى عروة يسأل ابن عمر وابوالزبير يسمع فقال كيف ترى فى رجل طلق امرأته حائضا فقال طلق ابن عمر امرأته وهى حائض على عهد رسول‌الله صلى‌الله عليه وسلم فسأل عمر رسول‌الله صلى‌الله عليه وسلم فقال ان عبدالله طلق وهى حائض فقال فردها على ولم يرها شيأ وقال اذا طهرت فليطلق اوليمسك * قيل له هذا غلط فقد رواه جماعة عن ابن عمر انه اعتد بتلك التطليقة من ذلك ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا القعنبى قال حدثنا يزيد بن ابراهيم عن محمد بن سيرين قال حدثنا يونس بن جبير قال سألت عبدالله بن عمر قال قلت رجل طلق امرأته وهى حائض قال تعرف عبدالله بن عمر قلت نعم قال فانه طلق امرأته وهى حائض فاتى عمر النبى صلى‌الله عليه وسلم فسأله فقال مره فليراجعها ثم ليطلقها فى قبل عدتها قال قلت فيعتد بها قال فمه أرأيت ان عجز واستحمق فهذا خبر ابن عمر فى هذا الحديث انه اعتد بتلك التطليقة ومع ذلك فقد روى فى سائر اخبار ابن عمر ان الشارع امره بان يراجعها ولو لم يكن الطلاق واقعا لما احتاج الى الرجعة وكانت لا تصح رجعته لانه لا يجوز ان يقال راجع امرأته ولم يطلقها اذ كانت الرجعة لا تكون الا بعد الطلاق ولو صح ما روى انه لم يره شيأ كان معناه انه لم يبنها منه بذلك الطلاق ولم تقع الزوجية * قوله تعالى (فامساك بمعروف او تسريح باحسان) قال ابوبكر لما كانت الفاء للتعقيب وقال (الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان) اقتضى ذلك كون الامساك المذكور بعد الطلاق وهذا الامساك انما هو الرجعة لانه ضد الطلاق وقد كان وقوع الطلاق موجبه التفرقة عند انقضاء العدة فسمى الله الرجعة امساكا لبقاء النكاح بها بعد مضى ثلاث حيض ورفع حكم البينونة المتعلقة بانقضاء العدة وانما اباح له امساكا على وصف وهو ان يكون بمعروف وهو وقوعه على وجه يحسن ويجمل فلا يقصد به ضرارها على ما ذكره فى قوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) وانما اباح له الرجعة على هذه الشريطة ومتى راجع بغير معروف كان عاصيا فالرجعة صحيحة بدلالة قوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) فلولا صحة الرجعة لما كان لنفسه ظالما بها وفى قوله تعالى (فامساك بمعروف) دلالة على وقوع الرجعة بالجماع لان الامساك على النكاح انما هو الجماع وتوابعه من اللمس والقبلة ونحوها والدليل عليه ان من يحرم عليه جماعها تحريما مؤبدا لا يصح له عقد النكاح عليها فدل ذلك على ان الامساك على النكاح مختص بالجماع فيكون بالجماع ممسكا لها وكذلك اللمس والقبلة للشهوة والنظر الى الفرج بشهوة اذ كانت صحة عقد النكاح مختصة باستباحة هذه الاشياء فمتى فعل شيأ من ذلك كان ممسكا لها بعموم قوله تعالى (فامساك بمعروف) واما قوله (اوتسريح باحسان) فقد قيل فيه وجهان احدهما ان المراد به الثالثة وروى عن النبى صلى‌الله عليه وسلم حديث غير ثابت من طريق النقل ويرده الظاهر ايضا وهو ما حدثنا عبدالله بن اسحاق المروزى قال حدثنا الحسن بن ابى الربيع الجرجانى قال اخبرنا عبدالرزاق قال اخبرنا الثورى عن اسماعيل بن سميع عن ابى رزين قال قال رجل يارسول‌الله اسمع الله

يقول (الطلاق مرتان فامساك بمعروف اوتسريح باحسان) فاين الثالثة قال التسريح باحسان وقد روى عن جماعة من السلف منهم السدى والضحاك انه تركها حتى تنقضى عدتها وهذا التأويل اصح اذلم يكن الخبر المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم فى ذلك ثابتا وذلك من وجوه احدها ان سائر المواضع الذى ذكره الله فيها عقيب الطلاق الامساك والفراق فانما اراد به ترك الرجعة حتى تنقضى عدتها منه * قوله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف) والمراد بالتسريح ترك الرجعة اذ معلوم انه لم يرد فامسكوهن بمعروف او طلقوهن واحدة اخرى ومنه قوله تعالى (فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف) ولم يرد به ايقاعا مستقبلا وانما اراد به تركها حتى تنقضى عدتها والجهة الاخرى ان الثالثة مذكورة فى نسق الخطاب فى قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فاذا كانت الثالثة مذكورة فى صدر هذا الخطاب مفيدة للبينونة الموجبة للتحريم الا بعد زوج وجب حمل قوله تعالى (او تسريح باحسان) على فائدة مجددة وهى وقوع البينونة بالاثنتين بعد انقضاء العدة وايضا لما كان معلوما ان المقصد فيه بيان عدد الطلاق الموجب للتحريم ونسخ ما كان جائزا من ايقاع الطلاق بلا عدد محصور فلو كان قوله تعالى (او تسريح باحسان) هو الثالثة لما ابان عن المقصد فى ايقاع التحريم بالثلاث اذ لو اقتصر عليه لما دل على وقوع البينونة المحرمة لها الا بعد زوج وانما علم التحريم بقوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فوجب ان لا يكون قوله تعالى (او تسريح باحسان) هو الثالثة وايضا لو كان التسريح باحسان هو الثالثة لوجب ان يكون قوله تعالى (فان طلقها) عقيب ذلك هى الرابعة لان الفاء للتعقيب قد اقتضى طلاقا مستقبلا بعد ما تقدم ذكره فثبت بذلك ان قوله تعالى (او تسريح باحسان) هو تركها حتى تنقضى عدتها * قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) منتظم لمعان منها تحريمها على المطلق ثلاثا حتى تنكح زوجا غيره مفيد فى شرط ارتفاع التحريم الواقع بالطلاق الثلاث العقد والوطء جميعا لان النكاح هو الوطء فى الحقيقة وذكر الزوج يفيد العقد وهذا من الايجاز والاقتصار على الكناية المفهمة المغنية عن التصريح وقد وردت عن النبي صلى الله عليه وسلم اخبار مستفيضة فى انها لا تحل للاول حتى يطأها الثانى منها حديث الزهرى عن عروة عن عائشة ان رفاعة القرظى طلق امرأته ثلاثا فتزوجت عبدالرحمن بن الزبير فجاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا نبي الله انها كانت تحت رفاعة فطلقها آخر ثلاث تطليقات فتزوجت بعده عبدالرحمن بن الزبير وانه يا رسول الله ما معه الا مثل هدبة الثوب فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لعلك تريدين ان ترجعى الى رفاعة لا حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك وروى ابن عمر وانس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله ولم يذكرا قصة امرأة رفاعة وهذه اخبار قد تلقاها الناس بالقبول واتفق الفقهاء على استعمالها فهى عندنا فى حيز التواتر ولا خلاف بين الفقهاء فى ذلك الا شئ

يروى عن سعيد بن المسيب انه قال انها تحل للاول بنفس عقد النكاح دون الوطء ولم نعلم احدا تابعه عليه فهو شاذ * وقوله تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) غاية التحريم الموقع بالثلاث فاذا وطئها الزوج الثانى ارتفع ذلك التحريم الموقع وبقى التحريم من جهة انها تحت زوج كسائر النساء الاجنبيات فمتى فارقها الثانى وانقضت عدتها حلت للاول وقوله تعالى (فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا) مرتب على ما اوجب من العدة على المدخول بها فى قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) وقوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله) ونحوها من الآى الحاظرة للنكاح فى العدة وقوله تعالى (فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا) نص على ذكر الطلاق ولا خلاف ان الحكم فى اباحتها للزوج الاول غير مقصور على الطلاق وان سائر الفرق الحادثة بينهما من نحو موت او ردة او تحريم بمنزلة الطلاق وان كان المذكور نفسه هو الطلاق وفيه الدلالة ايضا على جواز النكاح بغير ولى لانه اضاف التراجع اليهما من غير ذكر الولى وفيه احكام اخر نذكرها عند ذكرنا لاحكام الخلع بعد ذلك ولكنا قدمنا ذكر الثالثة لانه يتصل به فى المعنى بذكر الاثنتين وان تخللهما ذكر الخلع وبالله التوفيق

باب الخلع

قال الله تعالى ﴿ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيأ الا ان يخافا الا يقيما حدود الله﴾ فحظر على الزوج بهذه الآية ان يأخذ منها شيأ مما اعطاها الا على الشريطة المذكورة وعقل بذلك انه غير جائز له اخذ مالم يعطها وان كان المذكور هو ما اعطاها كما ان قوله تعالى (ولا تقل لهما اف) قد دل على حظر ما فوقه من ضرب اوشتم وقوله تعالى (الا ان يخافا الا يقيما حدود الله) قال طاوس يعنى فيما افترض على كل واحد منهما فى العشرة والصحبة وقال القاسم بن محمد مثل ذلك وقال الحسن هو ان تقول المرأة والله لا اغتسل لك من جنابة وقال اهل اللغة الا ان يخافا معناه الا ان يظنا وقال ابو محجن الثقفى انشده الفراء رحمه الله تعالى

اذا مت فادفنى الى جنب كرمة * تروى عظامى بعد موتى عروقها
ولا تدفننى بالعراء فاننى * اخاف اذا ما مت ان لا اذوقها

وقال آخر

اتانى كلام عن نصيب يقوله * وما خفت ياسلام انك عائبى

يعنى ماظننت وهذا الخوف من ترك اقامة حدود الله على وجهين اما ان يكون احدهما سىء الخلق اوجميعا فيفضى بهما ذلك الى ترك اقامة حدود الله فيما الزم كل واحد منهما من حقوق النكاح فى قوله تعالى (ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف) و اما ان يكون احدهما مبغضا للآخر فيصعب

عليه حسن العشرة والمجاملة فيؤديه ذلك الى مخالفة امر الله فى تقصيره فى الحقوق التى تلزمه وفيما الزم الزوج من اظهار الميل الى غيرها فى قوله تعالى (فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة) فاذا وقع احد هذين واشفقا من ترك اقامة حدود الله التى حدها لهما حل الخلع وروى جابر الجعفى عن عبد الله بن يحيى عن على كرم الله وجهه انه قال كلمات اذا قالتهن المرأة حل له ان يأخذ الفدية اذا قالت له لا اطيع لك امرا ولا ابر لك قسما ولا اغتسل لك من جنابة وقال المغيرة عن ابراهيم قال لا يحل للرجل ان يأخذ الفدية من امرأته الا ان تعصيه ولا تبر له قسما واذا فعلت ذلك وكان من قبلها حلت له الفدية وان ابى ان يقبل منها الفدية وابت ان تعطيه بعثا حكمين حكما من اهله وحكما من اهلها وذكر على بن ابى طلحة عن ابن عباس قال تركها اقامة حدود الله استخفافا بحق الزوج وسوء خلقها فتقول والله لا ابر لك قسما ولا اطألك مضجعا ولا اطيع لك امرا فاذا فعلت ذلك فقد حل له منها الفدية ولا يأخذ اكثر مما اعطاها شيأ ويخلى سبيلها وان كانت الاساءة من قبلها ثم قال (فان طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيأ مريأ) يقول ان كان عن غير ضرار ولا خديعة فهو هنئ مرئ كما قال الله تعالى * وقد اختلف فى نسخ هذه الآية فروى حجاج عن عقبة بن ابى الصهباء قال سألت بكر بن عبد الله عن رجل تريد منه امرأته الخلع قال لا يحل له ان يأخذ منها شيأ قلت له يقول الله فى كتابه (فلا جناح عليهما فيما افتدت به) قال هذه نسخت بقوله (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيأ) وروى ابو عاصم عن ابن جريج قال قلت لعطاء أرأيت اذا كانت له ظالمة مسيئة فدعاها الى الخلع أيحل له قال لا اما ان يرضى فيمسك واما ان يسرح * قال ابو بكر وهو قول شاذ يرده ظاهر الكتاب والسنة واتفاق السلف ومع ذلك فليس فى قوله (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج) الآية ما يوجب نسخ قوله تعالى (فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) لان كل واحدة منهما مقصورة الحكم على حال مذكورة فيها فانما حظر الخلع اذا كان النشوز من قبله واراد استبدال زوج مكان زوج غيرها واباحه اذا خافا ان لا يقيما حدود الله بان تكون مبغضة له او سيئة الخلق اوكان هو سيئ الخلق ولا يقصد مع ذلك الاضرار بها لكنهما يخافان ان لا يقيما حدود الله فى حسن العشرة وتوفية ما الزمهما الله من حقوق النكاح وهذه الحال غير تلك فليس فى احداهما ما يعترض به على الاخرى ولا يوجب نسخها ولا تخصيصها ايضا اذ كل واحدة مستعملة فيما وردت فيه وكذلك قوله تعالى (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن) اذا كان خطابا للازواج فانما حظر عليهم اخذ شئ من مالها اذا كان النشوز من قبله قاصدا للاضرار بها الا ان يأتى بفاحشة مبينة فقال ابن سيرين وابو قلابة يعنى ان يظهر منها على زنا وروى عن عطاء والزهرى وعمرو بن شعيب ان الخلع لا يحل الا من الناشز فليس فى شئ من هذه الآيات نسخ وجميعها مستعمل والله اعلم

روى عن على رضى الله عنه انه كره ان يأخذ منها اكثر مما اعطاها وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وطاوس وسعيد بن جبير وروى عن عمر وعثمان وابن عمر وابن عباس ومجاهد وابراهيم والحسن رواية اخرى انه جائز له ان يخلعها على اكثر مما اعطاها ولو بعقاصها وقال ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد اذا كان النشوز من قبلها حل له ان يأخذ منها ما اعطاها ولا يزداد وان كان النشوز من قبله لم يحل له ان يأخذ منها شيأ فان فعل جاز فى القضاء وقال ابن شبرمة تجوز المبارأة اذا كانت من غير اضرار منه وان كانت على اضرار منه لم تجز وقال ابن وهب عن مالك اذا علم ان زوجها اضربها وضيق عليها وانه ظالم لها قضى عليها الطلاق ورد عليها مالها وذكر ابن القاسم عن مالك انه جائز للرجل ان يأخذ منها فى الخلع اكثر مما اعطاها ويحل له وان كان النشوز من قبل الزوج حل له ان يأخذ ما اعطته على الخلع اذا رضيت بذلك ولم يكن فى ذلك ضرر منه لها وعن الليث نحو ذلك وقال الثورى اذا كان الخلع من قبلها فلا بأس ان يأخذ منها شيأ واذا كان من قبله فلا يحل له ان يأخذ منها شيأ وقال الاوزاعى فى رجل خالع امرأته وهى مريضة ان كانت ناشزة كان فى ثلثها وان لم تكن ناشزة رد عليها وكانت له عليها الرجعة وان خالعها قبل ان يدخل بها على جميع ما اصدقها ولم يتبين منها نشوز انهما اذا اجتمعا على فسخ النكاح قبل ان يدخل بها فلا ارى بذلك بأسا وقال الحسن بن حى اذا كانت الاساءة من قبله فليس له ان يخلعها بقليل ولا كثير واذا كانت الاساءة من قبلها والتعطيل لحقه كان له ان يخالعها على ما تراضيا عليه وكذلك قول عثمان البتى وقال الشافعى اذا كانت المرأة مانعة ما يجب عليها لزوجها حلت الفدية للزوج واذا حل له ان يأكل ما طابت به نفسا على غير فراق حل له ان يأكل ما طابت به نفسا وتأخذ الفراق به * قال ابو بكر قد انزل الله تعالى فى الخلع آيات منها قوله تعالى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احديهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيأ أتأخذونه بهتانا واثما مبينا) فهذا يمنع اخذ شئ منها اذا كان النشوز من قبله فلذلك قال اصحابنا لا يحل له ان يأخذ منها فى هذه الحال شيأ * وقال تعالى فى آية اخرى (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيأ الا ان يخافا ألا يقيما حدود الله) فاباح فى هذه الآية الاخذ عند خوفهما ترك اقامة حدود الله وذلك على ما قدمنا من بغض المرأة لزوجها وسوء خلقها او كان ذلك منهما فيباح له اخذ ما اعطاها ولا يزداد والظاهر يقتضى جواز اخذ الجميع ولكن ما زاد مخصوص بالسنة * وقال تعالى فى آية اخرى (لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة) قيل فيه انه خطاب للزوج وحظر به اخذ شئ مما اعطاها الا ان تأتى بفاحشة مبينة قيل فيها انها هى الزنا وقيل فيها انها النشوز من قبلها وهذه نظير قوله تعالى (فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) * وقال تعالى فى آية اخرى (وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما

من اهله وحكما من اهلها) وسنذكر حكمها فى مواضعها ان شاء الله تعالى * وذكر الله تعالى اباحة اخذ المهر فى غير هذه الآية الا انه لم يذكر حال الخلع فى قوله (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيأ مريأ) وقال (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذى بيده عقدة النكاح) وهذه الآيات كلها مستعملة على مقتضى احكامها فقلنا اذا كان النشوز من قبله لم يحل له اخذ شئ منها بقوله تعالى (فلا تأخذوا منه شيأ) وقوله تعالى (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن) واذا كان النشوز من قبلها اوخافا لسوء خلقها او بغض كل واحد منهما لصاحبه ان لا يقيما جازله ان يأخذ ما اعطاها لا يزداد وكذلك (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة) وقد قيل فيه الا ان تنشز فيجوزله عند ذلك اخذ ما اعطاها * واما قوله تعالى (فان طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيأ مريأ) فهذا فى غير حال الخلع بل فى حال الرضا بترك المهر بطيبة من نفسها به وقول من قال انه لما جاز اخذ مالها بغير خلع فهو جائز فى الخلع خطأ لان الله تعالى قد نص على الموضعين فى احدهما بالحظر وهو قوله تعالى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج) وقوله تعالى (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيأ الا ان يخافا ألا يقيما حدود الله) وفى الآخر بالاباحة وهو قوله تعالى (فان طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيأ مريأ) فقول القائل لما جاز ان يأخذ مالها بطيبة من نفسها من غير خلع جاز فى الخلع قول مخالف لنص الكتاب * وقد روى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى الخلع ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا القعنبى عن مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة بنت عبد الرحمن بن سعد بن زرارة عن حبيبة بنت سهل الانصارية انها كانت تحت ثابت بن قيس بن الشماس وان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خرج الى الصبح فوجد حبيبة بنت سهل عند بابه فى الغلس فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من هذه قالت انا حبيبة بنت سهل قال ما شأنك قالت لا انا ولا ثابت بن قيس لزوجها فلما جاءه ثابت بن قيس قال له هذه حبيبة بنت سهل فذكرت ما شاء الله ان تذكر فقالت حبيبة يا رسول الله كل ما اعطانى عندى فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لثابت خذ منها فاخذ منها وجلست فى اهلها وروى فيه الفاظ مختلفة فى بعضها خل سبيلها وفى بعضها فارقها * وانما قالوا انه لا يسعه ان يأخذ منها اكثر مما اعطاها لما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل قال حدثنا محمد بن يحيى بن ابى سمينة قال حدثنا الوليد بن مسلم عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس ان رجلا خاصم امرأته الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فقال النبى صلى الله عليه وسلم تردين اليه ما اخذت منه قالت نعم وزيادة فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اما الزيادة فلا * وقال اصحابنا لا يأخذ منه الزيادة لهذا الخبر وخصوا به ظاهر الآية وانما جاز تخصيص هذا الظاهر بخبر الواحد من قبل ان قوله تعالى (فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) لفظ محتمل لمعان والاجتهاد سائغ فيه وقد روى

عن السلف فيه وجوه مختلفة وكذلك قوله تعالى (ولاتعضلوهن لتذهبوا ببعض ماآتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة) محتمل لمعان على ماوصفنا فجاز تخصيصه بخبرالواحد وهو كقوله تعالى (اولامستم النساء) وقوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن) لما كان محتملا للوجوه واختلف السلف في المراد به جاز قبول خبرالواحد في معناه المراد به * وانما قال اصحابنا اذا خلعها على اكثر مما اعطاها اوخلعها على مال والنشوز من قبله ان ذلك جائز في الحكم وان لم يسعه فيما بينه وبين الله تعالى من قبل انها اعطته بطيبة من نفسها غير مجبرة عليه وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لايحل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه وايضا فان النهي لم يتعلق بمعنى في نفس العقد وانما تعلق بمعنى في غيره وهو انه لم يعطها مثل مااخذمنها ولوكان قد اعطاها مثل ذلك لما كان ذلك مكروها فلما تعلق النهي بمعنى في غيرالعقد لم يمنع ذلك جواز العقد كالبيع عند اذان الجمعة وبيع حاضر لباد وتلقي الركبان ونحو ذلك وايضا لما جازالعتق على قليل المال وكثيره وكذلك الصلح عن دم العمد كان كذلك الطلاق وكذلك النكاح لما جاز على اكثر من مهرالمثل وهو بدل البضع كذلك جائز ان تضمنه المرأة باكثر من مهرمثلها لانه بدل من البضع في الحالين * فان قيل لما كان الخلع فسخا لعقد النكاح لم يجز باكثر مما وقع عليه العقد كما لايجوز الاقالة باكثر من الثمن * قيل له قولك ان الخلع فسخ للعقد خطأ وانما هو طلاق مبتدأ كهو لولم يشرط فيه بدل ومع ذلك فلا خلاف انه ليس بمنزلة الاقالة لانه لو خلعها على اقل مما اعطاها جاز بالاتفاق والاقالة غير جائزة باقل من الثمن ولا خلاف ايضا في جوازالخلع بغير شئ * وقد اختلف السلف في الخلع دون السلطان فروى عن الحسن وابن سيرين ان الخلع لايجوز الا عندالسلطان وقال سعيد بن جبير لايكون الخلع حتى يعظهافان اتعظت والا هجرهافان اتعظت والا ضربها فان اتعظت والا ارتفعا الى السلطان فيبعث حكما من اهله وحكما من اهلها فيردان مايسمعان الى السلطان فان رأى بعد ذلك ان يفرق فرق وان رأى ان يجمع جمع وروى عن علي وعمر وعثمان وابن عمر وشريح وطاوس والزهري في آخرين ان الخلع جائز دون السلطان وروى سعيد عن قتادة قال كان زياد اول من ردالخلع دون السلطان * ولا خلاف بين فقهاء الامصار في جوازه دون السلطان وكتاب الله يوجب جوازه وهو قوله تعالى (ولا جناح عليهما فيماافتدت به) وقال تعالى (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ماآتيتموهن الاان يأتين بفاحشة مبينة) فاباح الأخذ منها بتراضيهما من غير سلطان وقول النبي صلى الله عليه وسلم لامرأة ثابت بن قيس أتردين عليه حديقته فقالت نعم فقال للزوج خذها وفارقها يدل على ذلك ايضا لانه لوكان الخلع الى السلطان شاء الزوجان اوابيا اذا علم انهما لايقيمان حدودالله لم يسئلهما النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ولا خاطب الزوج بقوله اخلعها بل كان يخلعها منه ويرد عليه حديقته وان ابيا او واحد منهما كما لما كانت فرقة المتلاعنين الى الحاكم لم يقل للملاعن خل سبيلها بل فرق بينهما كما روى سهل بن سعد ان النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين المتلاعنين كما قال

فى حديث آخر لاسبيل لك عليها ولم يرجع ذلك الى الزوج فثبت بذلك جواز الخلع دون السلطان ويدل عليه ايضا قوله صلى الله عليه وسلم لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة من نفسه * وقد اختلف فى الخلع هل هو طلاق ام ليس بطلاق فروى عن عمر وعبدالله وعثمان والحسن وابى سلمة وشريح وابراهيم والشعبى ومكحول ان الخلع تطليقة بائنة وهو قول فقهاء الامصار لاخلاف بينهم فيه وروى عن ابن عباس انه ليس بطلاق حدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا على بن محمد قال حدثنا ابوالوليد قال حدثنا شعبة قال اخبرنى عبدالملك بن ميسرة قال سأل رجل طاوسا عن الخلع فقال ليس بشئ فقلت لاتزال تحدثنا بشئ لانعرفه فقال والله لقد جمع ابن عباس بين امرأة وزوجها بعد تطليقتين وخلع ويقال هذا مما اخطأ فيه طاوس وكان كثير الخطأ مع جلالته وفضله وصلاحه يروى اشياء منكرة منها انه روى عن ابن عباس انه قال من طلق ثلاثا كانت واحدة وقد روى من غير وجه عن ابن عباس ان من طلق امرأته عدد النجوم بانت منه بثلاث قالوا وكان ايوب يتعجب من كثرة خطأ طاوس وذكر ابن ابى نجيح عن طاوس انه قال الخلع ليس بطلاق قال فانكره عليه اهل مكة فجمع ناسا منهم واعتذر اليهم وقال انما سمعت ابن عباس يقول ذلك * وقد حدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا احمد بن الحسن بن عبدالجبار قال حدثنا ابوهمام قال حدثنا الوليد عن ابى سعيد روح بن جناح قال سمعت زمعة بن ابى عبدالرحمن قال سمعت سعيد بن المسيب يقول جعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الخلع تطليقة ويدل على انه طلاق قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لثابت بن قيس حين نشزت عليه امرأته خل سبيلها وفى بعض الالفاظ فارقها بعد ما قال للمرأة ردى عليه حديقته فقالت قدفعلت ومعلوم ان من قال لامرأته قدفارقتك اوقد خليت سبيلك ونيته الفرقة انه يكون طلاقا فدل ذلك على ان خلعه اياها بامر الشارع كان طلاقا وايضا لاخلاف انه لو قال لها قد طلقتك على مال اوقد جعلت امرك اليك بمال كان طلاقا وكذلك لو قال لها قد خلعتك بغير مال يريد به الفرقة كان طلاقا كذلك اذا خلعها بمال * فان قيل اذا قال بلفظ الخلع كان بمنزلة الاقالة فى البيع فتكون فسخا لابيعا مبتدأ * قيل له لاخلاف فى جواز الخلع بغير مال وعلى اقل من المهر والاقالة لاتجوز الا بالثمن الذى كان فى العقد ولو كان الخلع فسخا كالاقالة لما جاز الا بالمهر الذى تزوجها عليه وفى اتفاق الجميع على جوازه بغير مال وباقل من المهر دلالة على انه طلاق بمال وانه ليس بفسخ وانه لافرق بينه وبين قوله قد طلقتك على هذا المال * ومما يحتج به من يقول انه ليس بطلاق ان الله تعالى لما قال (الطلاق مرتان فامساك بمعروف اوتسريح باحسان) ثم عقب ذلك بقوله تعالى (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيأ) الى ان قال فى نسق التلاوة (فان طلقها فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فاثبت الثالثة بعد الخلع دل ذلك على ان الخلع ليس بطلاق اذلوكان طلاقا لكانت هذه رابعة لانه ذكر الخلع بعد التطليقتين ثم ذكر الثالثة بعد الخلع * وهذا ليس عندنا على هذا التقدير

وذلك لان قوله تعالى (الطلاق مرتان) افاد حكم الاثنتين اذا اوقعهما على غير وجه الخلع واثبت معهما الرجعة بقوله تعالى (فامساك بمعروف) ثم ذكر حكمهما اذا كانتا على وجه الخلع وابان عن موضع الحظر والاباحة فيهما والحال التى يجوز فيها اخذ المال اولا يجوز ثم عطف على ذلك قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فعاد ذلك الى الاثنتين المقدم ذكرهما على وجه الخلع تارة وعلى غير وجه الخلع اخرى فاذا ليس فيه دلالة على ان الخلع بعد الاثنتين ثم الرابعة بعد الخلع * وهذا مما يستدل به على ان المختلعة يلحقها الطلاق لانه لما اتفق فقهاء الامصار على ان تقدير الآية وترتيب احكامها على ماوصفنا وحصلت الثالثة بعد الخلع وحكم الله بصحة وقوعها وحرمتها عليه ابدا الابعد زوج فدل ذلك على ان المختلعة يلحقها الطلاق ما دامت فى العدة * ويدل على ان الثالثة بعد الخلع قوله تعالى فى نسق التلاوة (فان طلقها فلاجناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله) عطفا على ماتقدم ذكره وقوله تعالى (ولايحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيأ الا ان يخافا ألايقيما حدود الله) فاباح لهما التراجع بعد التطليقة الثالثة بشريطة زوال ماكانا عليه من الخوف لترك اقامة حدود الله لانه جائز ان يندما بعد الفرقة ويحب كل واحد منهما ان يعود الى الالفة فدل ذلك على ان هذه الثالثة مذكورة بعد الخلع * وقوله تعالى (ان ظنا ان يقيما حدود الله) يدل على جواز الاجتهاد فى احكام الحوادث لانه علق الاباحة بالظن * فان قيل قوله تعالى (فلا تحل له من بعد) عائد على قوله (الطلاق مرتان) دون الفدية المذكورة بعدها * قيل له هذا يفسد من وجوه احدها ان قوله (ولايحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيأ) خطاب مبتدأ بعد ذكر الاثنتين غير مرتب عليهما لانه معطوف عليه بالواو واذا كان كذلك ثم قال عقيب ذكر الفدية (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) وجب ان يكون مرتبا على الفدية لان الفاء للتعقيب وغير جائز ترتيبه على الاثنتين المبدوء بذكرهما وترك عطفه على مايليه الا بدلالة تقتضى ذلك وتوجبه كما تقول فى الاستثناء بلفظ التخصيص انه عائد على مايليه ولا يرد على ما تقدمه الا بدلالة ألا ترى الى قوله تعالى (وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم) ان شرط الدخول عائد على الربائب دون امهات النساء اذ كان العطف بالفاء يليهن دون امهات النساء مع ان هذا اقرب مما ذكرت من عطف قوله تعالى (فان طلقها) على قوله تعالى (الطلاق مرتان) دون مايليه فى الفدية لانك لاتجعله عطفا على مايليه من الفدية وتجعله عطفا على ماتقدم دون ماتوسط بينهما من ذكر الفدية وايضا فانا نجعله عطفا على جميع ماتقدم من الفدية ومما تقدمها من التطليقتين على غير وجه الفدية فيكون منتظما لفائدتين احداهما جواز طلاقها بعد الخلع بتطليقتين والاخرى بعد التطليقتين اذا اوقعهما على غير وجه الفدية والله اعلم

باب المضارة في الرجعة

قال الله تعالى ﴿ واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف اوسرحوهن بمعروف ﴾ * قال ابو بكر المراد بقوله (فبلغن اجلهن) مقاربة البلوغ والاشراف عليه لا حقيقته لان الاجل المذكور هوالعدة وبلوغه هو انقضاؤها ولا رجعة بعد انقضاء العدة وقد عبر عن العدة بالاجل في مواضع منها قوله تعالى (فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف اوفارقوهن بمعروف) ومعناه معنى ما ذكر في هذه الآية وقال تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) وقال (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن) وقال (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله) فكان المراد بالآجال المذكورة في هذه الآى هي العدد ولما ذكره الله تعالى في قوله (فاذا بلغن اجلهن) والمراد مقاربته دون انقضائه ونظائره كثيرة في القرآن واللغة قال الله تعالى (اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) ومعناه اذا اردتم الطلاق وقاربتم ان تطلقوا فطلقوا للعدة وقال تعالى (فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) معناه اذا اردت قراءته وقال (واذا قلتم فاعدلوا) وليس المراد العدل بعد القول ولكن قبله يعزم على ان لا يقول الا عدلا فعلى هذا ذكر بلوغ الاجل واراد به مقاربته دون وجود نهايته وانما ذكر مقاربة البلوغ عند الامر بالامساك بالمعروف وان كان عليه ذلك في سائر احوال بقاء النكاح لانه قرن اليه التسريح وهو انقضاء العدة وجمعهما في الامر والتسريح انما له حال واحد ليس يدوم فخص حال بلوغ الاجل بذلك لينتظم المعروف الامرين جميعا * وقوله تعالى (فامسكوهن بمعروف) المراد به المراجعة قبل انقضاء العدة وروى ذلك عن ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة * وقوله تعالى (او سرحوهن بمعروف) معناه تركها حتى تنقضي عدتها * واباح الامساك بالمعروف وهو القيام بما يجب لها من حق على ما تقدم من بيانه واباح التسريح ايضا على وجه يكون معروفا بان لا يقصد مضارتها بتطويل العدة عليها بالمراجعة وقد بينه عقيب ذلك بقوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا) ويجوز ان يكون من الفراق بالمعروف ان يمتعها عند الفرقة * ومن الناس من يحتج بهذه الآية وبقوله (فامساك بمعروف او تسريح باحسان) في ايجاب الفرقة بين المعسر العاجز عن النفقة وبين امرأته لان الله تعالى انما خيره بين احد شيئين اما امساك بمعروف او تسريح باحسان وترك الانفاق ليس بمعروف فمتى عجز عنه تعين عليه التسريح فيفرق الحاكم بينهما * قال ابوبكر رحمه الله وهذا جهل من قائله والمحتج به لان العاجز عن نفقة امرأته يمسكها بمعروف اذ لم يكلف الانفاق في هذا الحال قال الله تعالى (ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا) فغير جائز ان يقال ان المعسر غير ممسك بالمعروف اذ كان ترك الامساك بمعروف ذما والعاجز غير مذموم بترك الانفاق ولو كان العاجز عن النفقة غير ممسك بمعروف لوجب ان يكون اصحاب الصفة وفقراء الصحابة

الذين عجزوا عن النفقة على انفسهم فضلا عن نسائهم غير ممسكين بمعروف وايضا فقد علمنا ان القادر على الانفاق الممتنع منه غير ممسك بمعروف ولا خلاف انه لا يستحق التفريق فكيف يجوز ان يستدل بالآية على وجوب التفريق على العاجز دون القادر والعاجز ممسك بمعروف والقادر غير ممسك وهذا خلف من القول * قوله تعالى ﴿ ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ﴾ روى عن مسروق والحسن ومجاهد وقتادة وابراهيم هو تطويل العدة عليها بالمراجعة اذا قاربت انقضاء عدتها ثم يطلقها حتى تستأنف العدة فاذا قاربت انقضاء العدة راجعها فامر الله بامساكها بمعروف ونهاه عن مضارتها بتطويل العدة عليها * وقوله تعالى ﴿ ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ﴾ دل على وقوع الرجعة وان قصد بها مضارتها لولا ذلك ما كان ظالما لنفسه اذ لم يثبت حكمها وصارت رجعته لغوا لا حكم لها * وقوله تعالى ﴿ ولا تتخذوا آيات الله هزوا ﴾ روى عن عمر وعن الحسن عن ابي الدرداء قال كان الرجل يطلق امرأته ثم يرجع فيقول كنت لاعبا فانزل الله تعالى (ولا تتخذوا آيات الله هزوا) فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من طلق أو حرر او نكح فقال كنت لاعبا فهو جاد فاخبر ابو الدرداء ان ذلك تأويل الآية وانها نزلت فيه فدل ذلك على ان لعب الطلاق وجده سواء وكذلك الرجعة لانه ذكر عقيب الامساك او التسريح فهو عائد عليهما وقد اكده رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بينه وروى عبدالرحمن بن حبيب عن عطاء عن ابن ماهك عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والنكاح والرجعة وروى سعيد بن المسيب عن عمر قال اربع واجبات على كل من تكلم بهن العتاق والطلاق والنكاح والنذر وروى جابر عن عبدالله بن لحى عن على انه قال ثلاث لا يلعب بهن الطلاق والنكاح والصدقة وروى القاسم بن عبدالرحمن عن عبدالله قال اذا تكلمت بالنكاح فان النكاح جده ولعبه سواء كما ان جد الطلاق ولعبه سواء وروى ذلك عن جماعة من التابعين ولا نعلم فيه خلافا بين فقهاء الامصار وهذا اصل فى ايقاع طلاق المكره لانه لما استوى حكم الجاد والهازل فيه وكانا انما يفترقان مع قصدهما الى القول من جهة وجود ارادة احدهما لايقاع حكم ما لفظ به والآخر غير مريد لايقاع حكمه لم يكن للنية تأثير فى دفعه وكان المكره قاصدا الى القول غير مريد لحكمه لم يكن لفقد نية الايقاع تأثير فى دفعه فدل ذلك على ان شرط وقوعه وجود لفظ الايقاع من مكلف والله اعلم

باب النكاح بغير ولى

قال الله تعالى ﴿ واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن ﴾ الآية قوله تعالى (فبلغن اجلهن) المراد حقيقة البلوغ بانقضاء العدة والعضل يعتوره معنيان احدهما المنع والآخر الضيق يقال عضل الفضاء بالجيش اذا ضاق بهم والامر المعضل هو الممتنع وداء عضال ممتنع وفى التضييق يقال عضلت عليهم الامر اذا ضيقت وعضلت المرأة بولدها

اذا عسر ولادها واعضلت والمعنيان متقاربان لان الامر الممتنع يضيق فعله وزواله والضيق ممتنع ايضا وروى ان الشعبي سئل عن مسئلة صعبة فقال زباء ذات وبر لاتنساب ولاتنقاد ولو نزلت باصحاب محمد لا عضلت بهم * وقوله تعالى (ولا تعضلوهن) معناه لاتمنعوهن اولاتضيقوا عليهن فى التزويج وقد دلت هذه الآية من وجوه على جواز النكاح اذا عقدت على نفسها بغير ولى ولا اذن وليها احدها اضافة العقد اليها من غير شرط اذن الولى والثانى نهيه عن العضل اذا تراضى الزوجان * فان قيل لولا ان الولى يملك منعها عن النكاح لما نهاه عنه كما لا ينهى الاجنبى الذى لاولاية له عنه * قيل له هذا غلط لان النهى يمنع ان يكون له حق فيما نهى عنه فكيف يستدل به على اثبات الحق وايضا فان الولى يمكنه ان يمنعها من الخروج والمراسلة فى عقد النكاح فجائز ان يكون النهى عن العضل منصرفا الى هذا الضرب من المنع لانها فى الاغلب تكون فى يد الولى بحيث يمكنه منعها من ذلك ووجه آخر من دلالة الآية على ماذكرنا وهو انه لما كان الولى منهيا عن العضل اذا زوجت هى نفسها من كفو فلاحق له فى ذلك كما لو نهى عن الربا والعقود الفاسدة لم يكن له حق فيما قد نهى عنه فلم يكن له فسخه واذا اختصموا الى الحاكم فلو منع الحاكم من مثل هذا العقد كان ظالما مانعا مما هو محظور عليه منعه فيبطل حقه ايضا فى الفسخ فيبقى العقد لاحق لاحد فى فسخه فينفذ ويجوز * فان قيل انما نهى الله سبحانه الولى عن العضل اذا تراضوا بينهم بالمعروف فدل ذلك على انه ليس بمعروف اذا عقده غير الولى * قيل له قد علمنا ان المعروف مهما كان من شئ فغير جائز ان يكون عقد الولى وذلك لان فى نص الآية جواز عقدها ونهى الولى عن منعها فغير جائز ان يكون معنى المعروف ان لايجوز عقدها لما فيه من نفى موجب الآية وذلك لايكون الاعلى وجه النسخ ومعلوم امتناع جواز الناسخ والمنسوخ فى خطاب واحد لان النسخ لايجوز الا بعد استقرار الحكم والتمكن من الفعل فثبت بذلك ان المعروف المشروط فى تراضيهما ليس هو الولى وايضا فان الباء تصحب الابدال فانما انصرف ذلك الى مقدار المهر وهو ان يكون مهر مثلها لا نقص فيه ولذلك قال ابوحنيفة انها اذا نقصت من مهر المثل فللاولياء ان يفرقوا بينهما * ونظير هذه الآية فى جواز النكاح بغير ولى قوله تعالى (فان طلقها فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلاجناح عليهما ان يتراجعا) قد حوى الدلالة من وجهين على ماذكرنا احدهما اضافته عقد النكاح اليها فى قوله (حتى تنكح زوجا غيره) والثانى (فلا جناح عليهما ان يتراجعا) فنسب التراجع اليهما من غير ذكر الولى * ومن دلائل القرآن على ذلك قوله تعالى (فاذا بلغن اجلهن فلاجناح عليكم فيما فعلن فى انفسهن بالمعروف) فجاز فعلها فى نفسها من غير شرط الولى وفى اثبات شرط الولى فى صحة العقد نفى لموجب الآية * فان قيل انما اراد بذلك اختيار الازواج وان لايجوز العقد عليها الا باذنها * قيل له هذا غلط من وجهين احدهما عموم اللفظ فى اختيار الازواج وفى غيره والثانى ان اختيار الازواج لايحصل لها به فعل فى نفسها وانما يحصل ذلك بالعقد الذى يتعلق به احكام النكاح وايضا فقد ذكر الاختيار مع العقد بقوله (اذا تراضوا بينهم بالمعروف)

ذكر الاختلاف في ذلك

اختلف الفقهاء في عقد المرأة على نفسها بغير ولى فقال ابو حنيفة لها أن تزوج نفسها كفوا وتستوفي المهر ولا اعتراض للولى عليها وهو قول زفر وان زوجت نفسها غير كفو فالنكاح جائز ايضا وللاولياء ان يفرقوا بينهما وروى عن عائشة انها زوجت حفصة بنت عبدالرحمن بن ابى بكر من المنذر بن الزبير وعبدالرحمن غائب فهذا يدل على ان من مذهبها جواز النكاح بغير ولى وهو قول محمد بن سيرين والشعبي والزهرى وقتادة وقال ابو يوسف لا يجوز النكاح بغير ولى فان سلم الولى جاز وان ابى ان يسلم والزوج كفو اجازه القاضي وانما يتم النكاح عنده حين يجيزه القاضي وهو قول محمد وقد روى عن ابى يوسف غير ذلك والمشهور عنه ما ذكرناه وقال الاوزاعى اذا ولت امرها رجلا فزوجها كفوا فالنكاح جائز وليس للولى ان يفرق بينهما وقال ابن ابى ليلى والثورى والحسن بن صالح والشافعى لا نكاح الا بولى وقال ابن شبرمة لا يجوز النكاح الا بولى وليس الوالدة بولى ولا ان تجعل المرأة وليها رجلا الا قاض من قضاة المسلمين وقال ابن القاسم عن مالك اذا كانت امرأة معتقة اومسكينة او دنية لا خطر لها فلا بأس ان تستخلف رجلا ويزوجها ويجوز وقال مالك وكل امرأة لها مال وغنى وقدر فان تلك لا ينبغى ان يزوجها الا الاولياء اوالسلطان قال واجاز مالك للرجل ان يزوج المرأة وهو من فخذها وان كان غيره اقرب منه اليها وقال الليث فى المرأة تزوج بغير ولى ان غيره احسن منه يرفع امرها الى السلطان فان كان كفوا اجازه ولم يفسخه وذلك فى الثيب وقال فى السوداء تزوج بغير ولى انه جائز قال والبكر اذا زوجها غير ولى والولى قريب حاضر فهذا الذى امره الى الولى يفسخه له السلطان ان رأى لذلك وجها والولى من قبل هذا اولى من الذى انكحها * قال ابو بكر وجميع ما قدمنا من دلائل الآى الموجبة لجواز عقدها تقضى بصحة قول ابى حنيفة فى هذه المسئلة ومن جهة السنة حديث ابن عباس حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا الحسن بن على قال حدثنا عبدالرزاق قال حدثنا معمر عن صالح بن كيسان عن نافع بن جبير بن مطعم عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ليس للولى مع الثيب امر قال ابو داود وحدثنا احمد بن يونس وعبدالله بن مسلمة قالا حدثنا مالك عن عبدالله بن الفضل عن نافع بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الايم احق بنفسها من وليها فقوله ليس للولى مع الثيب امر يسقط اعتبار الولى فى العقد وقوله الايم احق بنفسها من وليها يمنع ان يكون له حق فى منعها العقد على نفسها كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الجار احق بصقبه وقوله لام الصغير انت احق به مالم تنكحى فنفى بذلك كله ان يكون له معها حق ويدل عليه حديث الزهرى عن سهل بن سعد فى المرأة التى وهبت نفسها للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم فقال صلى الله عليه وسلم مالى فى النساء من ارب فقام رجل فسأله ان يزوجها فزوجها ولم يسألها هل لها ولى ام لا ولم يشترط الولى

فى جواز عقدها وخطب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ام سلمة فقالت مااحد من اوليائى شاهد فقال لها النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ما احد من اوليائك شاهد ولا غائب يكرهنى فقالت لابنها وهو غلام صغير قم فزوج امك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فتزوجها صلى الله تعالى عليه بغير ولى * فان قيل لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان وليها وولى المرأة التى وهبت نفسها له لقوله تعالى (النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم) * قيل له هو اولى بهم فيما يلزمهم من اتباعه وطاعته فيما يأمرهم به فاما ان يتصرف عليهم فى انفسهم واموالهم فلا ألا ترى انه لم يقل لها حين قالت له ليس احد من اوليائى شاهد وماعليك من اوليائك وانا اولى بك منهم بل قال ما احد منهم يكرهنى وفى هذا دلالة على انه لم يكن وليا لهن فى النكاح * ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على جواز نكاح الرجل اذا كان جائز التصرف فى ماله كذلك المرأة لما كانت جائزة التصرف فى مالها وجب جواز عقد نكاحها والدليل على ان العلة فى جواز نكاح الرجل ما وصفنا ان الرجل اذا كان مجنونا غير جائز التصرف فى ماله لم يجز نكاحه فدل على صحة ما وصفنا * واحتج من خالف فى ذلك بحديث شريك عن سماك عن ابن ابى اخى معقل بن يسار عن معقل ان اخت معقل كانت تحت رجل فطلقها ثم اراد ان يراجعها فابى عليها معقل فنزلت هذه الآية ﴿ فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن ﴾ وقد روى عن الحسن ايضا هذه القصة وان الآية نزلت فيها وانه صلى الله تعالى عليه وسلم دعا معقلا وامره بتزويجها وهذا الحديث غير ثابت على مذهب اهل النقل لما فى سنده من الرجل المجهول الذى روى عنه سماك وحديث الحسن مرسل ولو ثبت لم ينف دلالة الآية على جواز عقدها من قبل ان معقلا فعل ذلك فنهاه الله عنه فبطل حقه فى العضل فظاهر الآية يقتضى ان يكون ذلك خطابا للازواج لانه قال (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلاتعضلوهن) فقوله تعالى (فلاتعضلوهن) انما هو خطاب لمن طلق واذا كان كذلك كان معناه عضلها عن الازواج بتطويل العدة عليها كما قال (ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) وجائز ان يكون قوله تعالى (ولاتعضلوهن) خطابا للاولياء وللازواج ولسائر الناس والعموم يقتضى ذلك * واحتجوا أيضا بما روى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل وبما روى من قوله لانكاح الا بولى وبحديث ابى هريرة عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لاتزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فان الزانية هى التى تزوج نفسها فاما الحديث الاول فغير ثابت وقد بينا علله فى شرح الطحاوى وقد روى فى بعض الالفاظ أيما امرأة تزوجت بغير اذن مواليها وهذا عندنا على الامة تزوج نفسها بغير اذن مولاها وقوله لا نكاح الا بولى لا يعترض على موضع الخلاف لان هذا عندنا نكاح بولى لان المرأة ولى نفسها كما ان الرجل ولى نفسه لان الولى هو الذى يستحق الولاية على من يلى عليه والمرأة تستحق الولاية والتصرف على نفسها فى مالها فكذلك فى بضعها واما حديث ابى هريرة فمحمول على وجه الكراهة لحضور المرأة مجلس الاملاك لانه مأمور

باعلان النكاح ولذلك يجمع له الناس فكره للمرأة حضور ذلك الجمع وقد ذكر ان قوله الزانية هى التى تنكح نفسها من قول ابى هريرة وقد روى فى حديث آخر عن ابى هريرة هذا الحديث وذكر فيه ان اباهريرة قال كان يقال الزانية هى التى تنكح نفسها وعلى ان هذا اللفظ خطأ باجماع المسلمين لان تزويجها نفسها ليس بزنا عند احد من المسلمين والوطء غير مذكور فيه فان حملته على انها زوجت نفسها ووطئها الزوج فهذا ايضا لاخلاف فيه انه ليس بزنا لان من لايجيزه انما يجعله نكاحا فاسدا يوجب المهر والعدة ويثبت به النسب اذا وطئ وقد استقصينا الكلام فى هذه المسئلة فى شرح الطحاوى * وقوله عزوجل ﴿ ذلكم ازكى لكم واطهر ﴾ يعنى اذا لم تعضلوهن لان العضل ربما ادى الى ارتكاب المحظور منهما على غير وجه العقد وهو معنى قول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اذا اتاكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه الا تفعلوه تكن فتنة فى الارض وفساد كبير وحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان قال حدثنا معلى قال حدثنا حاتم بن اسماعيل قال سمعت عبدالله بن هرمز قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فانكحوه الا تفعلوا تكن فتنة فى الارض وفساد عريض

باب الرضاع

قال الله تعالى ﴿ والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين ﴾ الآية قال ابوبكر ظاهره الخبر ولكنه معلوم من مفهوم الخطاب انه لم يرد به الخبر لانه لوكان خبرا لوجد مخبره فلما كان فى الوالدات من لا يرضع علم انه لم يرد به الخبر ولا خلاف ايضا فى انه لم يرد به الخبر واذا لم يكن المراد حقيقة اللفظ الذى هو الخبر لم يخل من ان يكون المراد ايجاب الرضاع على الام وامرها به اذ قد يرد الامر فى صيغة الخبر كقوله (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) وان يريد به اثبات حق الرضاع للام وان ابى الاب او تقدير مايلزم الاب من نفقة الرضاع فلما قال فى آية اخرى (فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن) وقال تعالى (وان تعاسرتم فسترضع له اخرى) دل ذلك على انه ليس المراد الرضاع شاءت الام اوابت وانها مخيرة فى ان ترضع اولاترضع فلم يبق الا الوجهان الآخران وهو ان الاب اذا ابى استرضاع الام اجبر عليه وان اكثر مايلزمه فى نفقة الرضاع للحولين فان ابى ان ينفق نفقة الرضاع اكثر منهما لم يجبر عليه ثم لايخلو بعد ذلك قوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن) من ان يكون عموما فى سائر الامهات مطلقات كن اوغير مطلقات او ان يكون معطوفا على ماتقدم ذكره من المطلقات مقصور الحكم عليهن فان كان المراد سائر الامهات المطلقات منهن والمزوجات فان النفقة الواجبة للمزوجات منهن هى نفقة الزوجية وكسوتها لا للرضاع لانها لا تستحق نفقة الرضاع مع بقاء الزوجية فتجتمع لها نفقتان احداهما للزوجية والاخرى للرضاع وان كانت مطلقة فنفقة الرضاع ايضا مستحقة بظاهر الآية لانه اوجبها بالرضاع وليست فى هذه الحال زوجة ولا

معتـدة منه لانه يكون معطوفا على قوله تعـالى (واذا طلقتم النسـاء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن) فتكون منقضية العـدة بوضع الحمل وتكون النفقة المسـتحقة اجرة الرضـاع وجائز ان يكون طلقها بعد الولادة فتكون عليهـا العدة بالحيض * وقد اختلفت الرواية عن اصحابنا فى وجوب نفقة الرضاع ونفقة العدة معا ففى احدى الروايتين انها تستحقهما معا وفى الاخرى انها لا تستحق للرضاع شيأ مع نفقة العدة * فقد حوت الآية الدلالة على معنيين احدهما ان الام احق برضاع ولدها فى الحولين وانه ليس للاب ان يسترضع له غيرها اذا رضيت بان ترضعه والثانى ان الذى يلزم الاب فى نفقة الرضاع انما هو سنتان وفى الآية دلالة على ان الاب لا يشارك فى نفقة الرضاع لان الله تعالى اوجب هذه النفقة على الاب للام وهما جميعا وارثان ثم جعل الاب اولى بالزام ذلك من الام مع اشتراكهما فى الميراث فصار ذلك اصلا فى اختصاص الاب بالزام النفقة دون غيره كذلك حكمه فى سائر ما يلزمه من نفقة الاولاد الصغار والكبار الزمنى يختص هو بايجابه عليه دون مشاركة غيره فيه لدلالة الآية عليه * وقوله تعالى ﴿ رزقهن وكسوتهن بالمعروف ﴾ يقتضى وجوب النفقة والكسوة لها فى حال الزوجية لشمول الآية لسائر الوالدات من الزوجات والمطلقات * وقوله تعالى (بالمعروف) يدل على ان الواجب من النفقة والكسوة هو على قدر حال الرجل فى اعساره ويساره اذ ليس من المعروف الزام المعسر اكثر مما يقدر عليه ويمكنه ولا الزام الموسر الشئ الطفيف ويدل ايضا على انها على مقدار الكفاية مع اعتبار حال الزوج وقد بين ذلك بقوله عقيب ذلك ﴿ لا تكلف نفس الا وسعها ﴾ فاذا استطت المرأة وطلبت من النفقة اكثر من المعتاد المتعارف لمثلها لم تعط وكذلك اذا قصر الزوج عن مقدار نفقة مثلها فى العرف والعـادة لم يحل ذلك واجبر على نفقة مثلهـا * وفى هذه الآية دلالة على جواز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها لان ما اوجبه الله تعالى فى هذه الآية للمطلقة هى اجرة الرضاع وقد بين ذلك بقوله تعالى (فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن) * وفى هذه الآية دلالة على تسويغ اجتهاد الرأى فى احكام الحوادث اذ لا توصل الى تقدير النفقة بالمعروف الا من جهة غالب الظن واكثر الرأى اذ كان ذلك معتبرا بالعادة وكل ما كان مبنيا على العادة فسبيله الاجتهاد وغالب الظن اذ ليست العادة مقصورة على مقدار واحد لا زيادة عليه ولا نقصان ومن جهة اخرى هو مبنى على الاجتهاد وهو اعتبار حاله فى اعساره ويساره ومقدار الكفاية والامكان بقوله (لا تكلف نفس الا وسعها) واعتبار الوسع مبنى على العادة * وقوله تعالى (لا تكلف نفس الا وسعها) يوجب بطلان قول اهل الاجبار فى اعتقادهم ان الله يكلف عبـاده ما لا يطيقون واكذاب لهم فى نسبتهم ذلك الى الله تعالى الله عما يقولون وينسبون اليه من السفه والعبث علوا كبيرا * قوله تعالى ﴿ لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده ﴾ روى عن الحسن ومجاهد وقتادة قالوا هو المضارة فى الرضاع وعن سـعيد بن جبير وابراهيم قالا اذا قام الرضاع على شئ خيرت الام * قال ابو بكر فمعناه لا تضار والدة بولدها بان لا تعطى اذا رضيت بان ترضعه بمثل ما ترضعه به الاجنبية بل تكون هى اولى على ما تقدم فى اول الآية من قوله (والوالدات يرضعن

اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) فجعل الام احق برضاع الولد هذه المدة ثم اكد ذلك بقوله تعالى (لاتضار والدة بولدها) يعنى والله اعلم انها اذا رضيت بان ترضع بمثل ماترضع به غيرها لم يكن للاب ان يضارها فيدفعه الى غيرها وهو كما قال فى آية اخرى (فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن) فجعلها اولى بالرضاع ثم قال (وان تعاسرتم فسترضع له اخرى) فلم يسقط حقها من الرضاع الاعند التعاسر ويحتمل ان يريد به انها لاتضار بولدها اذا لم تختر ان ترضعه بان ينتزع منها ولكنه يؤمر الزوج بان يحضر الظئر الى عندها حتى ترضعه فى بيتها وكذلك قول اصحابنا ولما كانت الآية محتملة للمضارة فى نزع الولد منها واسترضاع غيرها وجب حمله على المعنيين فيكون الزوج ممنوعا من استرضاع غيرها اذا رضيت هى بان ترضعه باجرة مثلها وهى الرزق والكسوة بالمعروف وان لم ترضع اجبر الزوج على احضار المرضعة حتى ترضعه فى بيتها حتى لايكون مضارا لها بولدها * وفى هذا دلالة على ان الام احق بامساك الولد مادام صغيرا وان استغنى عن الرضاع بعد مايكون ممن يحتاج الى الحضانة لان حاجته الى الام بعد الرضاع كهى قبله فاذا كانت فى حال الرضاع احق به وان كانت المرضعة غيرها علمنا ان فى كونه عند الام حقا لها وفيه حق للولد ايضا وهو ان الام ارفق به واحنى عليه وذلك فى الغلام عندنا الى ان يأكل وحده ويشرب وحده ويتوضأ وحده وفى الجارية حتى تحيض لان الغلام اذا بلغ الى الحد الذى يحتاج فيه الى التأديب ويعقله ففى كونه عند الام دون الاب ضرر عليه والاب مع ذلك اقوم بتأديبه وهى الحال التى قال فيها النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم فى المضاجع فمن كان سنه سبعا فهو مأمور بالصلاة على وجه التعليم والتأديب لانه يعقلها فكذلك سائر الادب الذى يحتاج الى تعلمه وفى كونه عندها فى هذه الحال ضرر عليه ولا ولاية لاحد على الصغير فيما يكون فيه ضرر عليه واما الجارية فلاضرر عليها فى كونها عند الام الى ان تحيض بل كونها عندها انفع لها لانها تحتاج الى آداب النساء ولاتزول هذه الولاية عنها الابالبلوغ لانها تستحقها عليها بالولادة ولاضرر عليها فى كونها عندها فلذلك كانت اولى الى وقت البلوغ فاذا بلغت احتاجت الى التحصين والاب اقوم بتحصينها فلذلك كان اولى بها * وبمثل دلالة القرآن على ماوصفنا ورد الاثر عن الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو ماروى عن على كرم الله وجهه وابن عباس ان عليا اختصم هو وزيد بن حارثة وجعفر بن ابى طالب فى بنت حمزة وكانت خالتها تحت جعفر فقال النبى صلى الله عليه وسلم ادفعوها الى خالتها فان الخالة والدة فكان فى هذا الخبر انه جعل الخالة احق من العصبة كما حكمت الآية بان الام احق بامساك الولد من الاب وهذا اصل فى ان ذوات الرحم المحرم اولى بامساك الصبى وحضانته من حضانة العصبة من الرجال الاقرب فالاقرب منهم * وقدحوى هذا الخبر معانى منها ان الخالة لها حق الحضانة وانها احق به من العصبة وسماها والدة ودل ذلك على ان كل ذات رحم محرم من الصبى فلها هذا الحق

الاقرب فالاقرب اذلم يكن هذا الحق مقصورا على الولادة وقد روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن عبدالله بن عمر ان امرأة جاءت بابن لها الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يارسول الله حين كان بطنى له وعاء وثديى له سقاء وحجرى له حواء اراد ابوه ان ينتزعه منى فقال انت احق به مالم تتزوجى وروى مثل ذلك عن جماعة من الصحابة منهم على وابوبكر وعبدالله بن مسعود والمغيرة بن شعبة فى آخرين من الصحابة والتابعين وقال الشافعى يخير الغلام اذا اكل وشرب وحده فان اختار الاب كان اولى به وكذلك ان اختار الام كان عندها وروى فيه حديث عن ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خير غلاما بين ابويه فقال له اختر أيهما شئت وروى عبدالرحمن بن غنم قال شهدت عمر بن الخطاب خير صبيا بين ابويه فاما ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فجائز ان يكون بالغا لانه قد يجوز ان يسمى غلاما بعد البلوغ وقد روى عن على انه خير غلاما وقال لو قد بلغ هذا يعنى اخا له صغيرا لخيرته فهذا يدل على ان الاول كان كبيرا وقد روى فى حديث ابى هريرة ان امرأة خاصمت زوجها الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت انه طلقنى وانه يريد ان ينزع منى ابنى وقد نفعنى وسقانى من بئر ابى عنبة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم استهما عليه فقال من يحاجنى فى ابنى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ياغلام هذه امك وهذا ابوك فاختر أيهما شئت فاخذ الغلام بيد امه وقول الام قد سقانى من بئر ابى عنبة يدل على انه كان كبيرا وقد اتفق الجميع انه لا اختيار للصغير فى سائر حقوقه وكذلك فى الابوين قال محمد بن الحسن لا يخير الغلام لانه لا يختار الا شر الامرين * قال ابوبكر هو كذلك لانه يختار اللعب والاعراض عن تعلم الادب والخير وقال الله تعالى (قوا انفسكم واهليكم نارا) ومعلوم ان الاب اقوم بتأديبه وتعليمه وان فى كونه عند الام ضررا عليه لانه ينشأ على اخلاق النساء واما قوله تعالى (ولا مولود له بولده) فانه عائد على المضارة نهى الرجل ان يضارها بولدها ونهى المرأة ايضا ان تضاره بولده والمضارة من جهتها قد تكون فى النفقة وغيرها فاما فى النفقة فان تشتط عليه وتطلب فوق حقها وفى غير النفقة ان تمنعه من رؤيته والالمام به ويحتمل ان تغترب به وتخرجه عن بلده فتكون مضارة له بولده ويحتمل ان تريد ان لا يطيعه وتمتنع من تركه عنده فهذه الوجوه كلها محتملة ينطوى عليها قوله تعالى (ولا مولود له بولده) فوجب حمل الآية عليها * قوله تعالى (وعلى الوارث مثل ذلك) هو عطف على جميع المذكور قبله من عند قوله (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) لان الكلام كله معطوف بعضه على بعض بالواو وهى حرف الجمع فكان الجميع مذكورا فى حال واحدة النفقة والكسوة والنهى لكل واحد منهما عن مضارة الآخر على ما اعتورها من المعانى التى قدمنا ذكرها ثم قال الله (وعلى الوارث مثل ذلك) يعنى النفقة والكسوة وان لا يضارها ولا تضاره اذ كانت المضارة قد تكون فى النفقة كما تكون فى غيرها فلما قال عطفا على ذلك (وعلى الوارث مثل ذلك) كان ذلك موجبا على الوارث جميع المذكور وقد روى عن عمر وزيد بن ثابت والحسن وقبيصة بن ذؤيب وعطاء وقتادة فى قوله تعالى (وعلى الوارث مثل ذلك) قالوا النفقة وعن ابن عباس

والشعبي عليه ان لايضار * قال ابوبكر قولهما عليه ان لا يضار لا دلالة فيه على انهما لم يريا النفقة واجبة على الوارث لان المضارة قد تكون فى النفقة كما تكون فى غيرها فعوده على المضارة لا ينفى الزامه النفقة ولولا ان عليه النفقة ما كان لتخصيصه بالنهى عن المضارة فائدة اذ هو فى ذلك كالاجنبى ويدل على ان المراد المضارة فى النفقة وفى غيرها قوله تعالى عقيب ذلك ﴿ وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم ﴾ فدل ذلك على ان المضارة قد انتظمت الرضاع والنفقة * وقد اختلف السلف فيمن تلزمه نفقة الصغير فقال عمر بن الخطاب اذا لم يكن له أب فنفقته على العصبات وذهب فى ذلك الى ان الله تعالى أوجب النفقة على الاب دون الام لانه عصبة فوجب ان تختص بها العصبات بمنزلة العقل وقال زيد بن ثابت النفقة على الرجال والنساء على قدر مواريثهم وهو قول اصحابنا وروى عن ابن عباس ماذكرنا من ان على الوارث ان لايضارها وقد بينا ان هذا يدل على انه رأى على الوارث النفقة لان المضارة تكون فيها وقال مالك لانفقة على احد الا الاب خاصة ولا تجب على الجد وعلى ابن الا بن للجد وتجب على الابن للاب وقال الشافعى لا تجب نفقة الصغير على احد من قرابته الا الوالد والولد والجد وولد الولد * قال ابوبكر وظاهر قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) واتفاق السلف على ما وصفنا من ايجاب النفقة يقضيان بفساد هذين القولين لان قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) عائد على جميع المذكورين فى النفقة والمضارة وغير جائز لاحد تخصيصه بغير دلالة وقد ذكرنا اختلاف السلف فيمن تجب عليه من الورثة ولم يقل احد منهم ان الاخ والعم لا تجب عليهما النفقة وقول مالك والشافعى خارج عن قول الجميع ومن حيث وجب على الاب وهو ذورحم محرم وجب على من هو بهذه الصفة الاقرب فالاقرب لهذه العلة ويدل عليه قوله تعالى (ولا على انفسكم ان تأكلوا من بيوتكم) الى قوله تعالى (اوما ملكتم مفاتحه او صديقكم) فذكر ذوى الرحم المحرم وجعل لهم ان يأكلوا من بيوتهم فدل على انهم مستحقون لذلك لولاه لما اباحه لهم * فان قيل قد ذكر فيه (اوماملكتم مفاتحه اوصديقكم) ولا يستحقان النفقة * قيل له هو منسوخ عنهم بالاتفاق ولم يثبت نسخ ذوى الرحم المحرم * فان قيل فاوجبوا النفقة على ابن العم اذاكان وارثا * قيل له الظاهر يقتضيه وخصصناه بدلالة * فان قيل فان كان قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) موجبا للنفقة على كل وارث فالواجب ايجاب النفقة على الاب والام على قدر مواريثهما منه * قيل له انما المراد وعلى الوارث غير الاب وذلك لانه قد تقدم ذكر الاب فى اول الخطاب بايجاب جميع النفقة عليه دون الام ثم عطف عليه قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) وغير جائز ان يكون مراده الاب مع سائر الورثة لانه يوجب نسخ ماقد تقدم وغير جائز وجود الناسخ والمنسوخ فى شئ واحد فى خطاب اذكان النسخ غير جائز الابعد استقرار الحكم والتمكين من الفعل * وذكر اسماعيل بن اسحاق انه اذا ولد مولود وابوه ميت او معدوم فعلى امه ان ترضعه لقوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن) فلا يسقط عنها بسقوط ماكان يجب على الاب فان انقطع لبنها بمرض اوغيره فلا شئ عليها

وان كان يمكنها ان تسترضع فلم تفعل وخافت عليه الموت وجب عليها ان تسترضع لامن جهة ما على الاب لكن من جهة ان على كل واحد اعانة من يخاف عليه اذا امكنه * وهذا الفصل من كلامه يشتمل على ضروب من الاختلال احدها انه اوجب الرضاع على الام لقوله (والوالدات يرضعن اولادهن) واعرض عن ذكر ما يتصل به من قوله (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) فانما جعل عليها الرضاع بحذاء ما أوجب لها من النفقة والكسوة فكيف يجوز الزامها ذلك بغير بدل ومعلوم ان لزوم النفقة للاب بدلا من الرضاع يوجب ان تكون تلك المنافع فى الحكم حاصلة للاب ملكا باستحقاق البدل عليه فاستحال ايجابها على الام وقد اوجبها الله تعالى على الاب بالزامها بدلها من النفقة والكسوة والثانى قوله (يرضعن اولادهن) ليس فيه ايجاب الرضاع عليها وانما جعل به الرضاع حقا لها لانه لا خلاف انها لا تجبر على الرضاع اذا أبت وكان الاب حيا وقد نص الله على ذلك فى قوله (وان تعاسرتم فسترضع له اخرى) فلا يصح الاستدلال بالآية على ايجاب الرضاع عليها فى حال فقد الاب وهو لم يقتض ايجابه عليها فى حال حياته وهو المنصوص عليه فى الآية ثم زعم انه ان انقطع لبنها بمرض اوغيره فلا شئ عليها وان امكنها ان تسترضع وهذا ايضا متنقض لانها ان كانت منافع الرضاع مستحقة عليها للولد فى حال فقد الاب فواجب ان يكون ذلك عليها فى مالها اذا تعذر عليها الرضاع كما وجب على الاب استرضاعه وان لم تكن منافع الرضاع مستحقة عليها فى مالها فغير جائز الزامها الرضاع وما الفرق بين لزومها منافع الرضاع وبين لزوم ذلك فى مالها اذا تعذر عليها ثم ناقض فيه من وجه آخر وهو انه لم يلزمها نفقته بعد انقضاء الرضاع ويفرق بين الرضاع وبين النفقة بعد الرضاع وهما جميعا من نفقة الصغير فمن اين اوجب الفرق بينهما ولو جازت الفرقة من هذا الوجه لجاز مثله فى الاب حتى يقال ان الذى يلزمه انما هو نفقة الرضاع فاذا انقضت مدة الرضاع فلا نفقة عليه للصغير لان الله تعالى انما اوجب عليه نفقتها وكسوتها للرضاع ثم زعم انه اذا امكنها ان تسترضع وخافت عليه الموت فعليها ان تسترضع على الوجه الذى يلزمها ذلك لو خافت عليه الموت فان كان ذلك على هذا المعنى فكيف خصها بالزامها ذلك دون جيرانها ودون سائر الناس وهذا كله تخليط وتشه غير مقرون بدلالة ولا مستند الى شبهة وقد حكى مثل ذلك عن مالك انه لا يوجب النفقة الا على الاب للابن وعلى الابن للاب ولا يوجبها للجد على ابن الابن وهو قول خارج عن اقاويل السلف والخلف جميعا لا نعلم عليه موافقا ومع ذلك فان ظاهر الكتاب يرده وهو قوله تعالى (ووصينا الانسان بوالديه حملته امه وهنا على وهن) الى قوله (وان جاهداك على ان تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا) والجد داخل فى هذه الجملة لانه أب قال الله تعالى (ملة ابيكم ابراهيم) وهو مأمور بمصاحبته بالمعروف لا خلاف فى ذلك وليس من الصحبة بالمعروف تركه جائعا مع القدرة على سد جوعته ويدل عليه ايضا قوله (ولا على انفسكم ان تأكلوا من بيوتكم او بيوت آبائكم) فذكر بيوت

هؤلاء الاقرباء ولم يذكر بيت الابن ولا ابن الابن لان قوله (من بيوتكم) قد اقتضى ذلك كقوله انت ومالك لابيك فاضاف اليه ملك الابن كما اضاف اليه بيت الابن واقتصر على اضافة البيوت اليه * والدليل على انه اراد بيوت الابن وابن الابن انه قد كان معلوما قبل ذلك ان الانسان غير محظور عليه مال نفسه فانه لا وجه لقول القائل لا جناح عليك فى اكل مال نفسك فدل ذلك على ان المراد بقوله (ان تأكلوا من بيوتكم) هى بيوت الابناء وابناء الابناء اذ لم يذكرهما جميعا كما ذكر سائر الاقرباء * وقد اختلف موجبو النفقة على الورثة على قدر مواريثهم فقال اصحابنا هى على كل من كان من اهل الميراث على قدر ميراثه من الصبى اذا كان ذارحم محرم منه ولا نفقة على من لم يكن ذارحم محرم من الصبى وان كان وارثا ولذلك اوجبوا النفقة على الخال والميراث لابن العم لان ابن العم ليس بذى رحم محرم والخال وان لم يكن وارثا فى هذه الحال فهو من اهل الميراث ذورحم محرم وذلك لانه معلوم انه لم يرد به وارثا فى حال الحياة لان الميراث لا يكون فى حال الحياة وبعد الموت لا يدرى من يرثه وعسى ان يكون هذا الصبى يرث هذا الذى عليه النفقة بموته قبله وجائز ان يحدث له من الورثة من يحجب من اوجبنا عليه ولما كان ذلك كذلك علمنا انه ليس المراد حصول الميراث وانما المعنى انه ذورحم محرم من اهل الميراث * وقال ابن ابى ليلى النفقة واجبة على كل وارث ذا رحم محرم كان اوغير ذى رحم محرم فيوجبها على ابن العم دون الخال * والدليل على صحة ماذكرنا اتفاق الجميع على ان مولى العتاقة لا تجب عليه النفقة وان كان وارثا وكذلك المرأة لا تجب عليها نفقة زوجها الصغير وهى ممن يرثه فدل ذلك على ان كونه ذارحم محرم شرط فى ايجاب النفقة * واما قوله عز وجل (حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) فانه لا يخلو توقيت الحولين من احد معنيين اما ان يكون تقديرا لمدة الرضاع الموجب للتحريم اولما يلزم الاب من نفقة الرضاع فلما قال فى نسق التلاوة بعد ذكر الحولين (فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما) دل ذلك على ان الحولين ليسا تقديرا لمدة الرضاع الموجب للتحريم لان الفاء للتعقيب فواجب ان يكون الفصال الذى علقه بارادتهما بعد الحولين واذا كان الفصال معلقا بتراضيهما وتشاورهما بعد الحولين فقد دل ذلك على ان ذكر الحولين ليس هو من جهة توقيت نهاية الرضاع الموجب للتحريم وانه جائز ان يكون بعدهما رضاع * وقد روى معاوية بن صالح عن على بن ابى طلحة عن ابن عباس فى قوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) ثم قال فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا حرج ان ارادا ان يفطماه قبل الحولين اوبعده فاخبر ابن عباس فى هذا الحديث ان قوله تعالى (فان ارادا فصالا) على ما قبل الحولين وبعده * ويدل عليه قوله تعالى (وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم) وظاهره الاسترضاع بعد الحولين لانه معطوف على ذكر الفصال الذى علقه بتراضيهما فاباحه لهما واباح للاب الاسترضاع بعد ذلك كما اباح لهما الفصال اذا كان فيه صلاح الصبى ودل ماوصفنا على ان ذكر الحولين انما هو توقيت لما يلزم الاب فى الحكم من نفقة الرضاع ويجبره الحاكم عليه والله اعلم

ذكر اختلاف الفقهاء في وقت الرضاع

قال ابوبكر قدكان بين السلف اختلاف في رضاعة الكبير فروى عن عائشة انها كانت ترى رضاع الكبير موجبا للتحريم كرضاع الصغير وكانت تروى في ذلك حديث سالم مولى ابي حذيفة ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لسهلة بنت سهيل وهي امرأة ابي حذيفة ارضعيه خمس رضعات ثم يدخل عليك وكانت عائشة اذا ارادت ان يدخل عليها رجل امرت اختها ام كلثوم ان ترضعه خمس رضعات ثم يدخل عليها بعد ذلك وابى سائر نساء النبي صلى الله عليه وسلم ذلك وقلن لعل هذه كانت رخصة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لسالم وحده وقد روى ان سهلة بنت سهيل قالت يارسول الله اني ارى في وجه ابي حذيفة من دخول سالم على فقال النبي صلى الله عليه وسلم ارضعيه يذهب مافي وجه ابي حذيفة فيحتمل ان يكون ذلك خاصا لسالم كما تأوله سائر نساء النبي صلى الله عليه وسلم كما خص ابازياد بن دينار بالجذعة في الاضحية واخبر انها لاتجزى عن احد بعده وقد روت عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم مايدل على ان رضاع الكبير لايحرم وهو ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن كثير قال اخبرنا سفيان عن اشعث بن سليم عن ابيه عن مسروق عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها وعندها رجل فقالت يارسول الله انه اخي من الرضاعة فقال صلى الله عليه وسلم انظرن من اخوانكن فانما الرضاعة من المجاعة فهذا يوجب ان يكون حكم الرضاع مقصورا على حال الصغر وهي الحال التي يسد اللبن فيها جوعته ويكتفي في غذائه به وقدروى عن ابي موسى انه كان يرى رضاع الكبير وروى عنه مايدل على رجوعه وهو ماروى ابوحصين عن ابي عطية قال قدم رجل بامرأته من المدينة فوضعت فتورم ثديها فجعل يمجه ويصبه فدخل في بطنه جرعة منه فسأل اباموسى فقال بانت منك فاتى ابن مسعود فاخبره ففصل فاقبل بالاعرابي الى الاسعري فقال أرضيعا ترى هذا الاسمط انما يحرم من الرضاع ماينبت اللحم والعظم فقال الاشعري لاتسئلوني عن شئ وهذا الحبر بين اظهركم وهذا يدل على انه رجع عن قوله الاول الى قول ابن مسعود اذ لولا ذلك لم يقل لاتسئلوني عن شئ وهذا الحبر بين اظهركم وكان باقيا على مخالفته وان ماافتى به حق وقد روى عن علي وابن عباس وعبدالله وام سلمة وجابر بن عبدالله وابن عمر ان رضاع الكبير لايحرم ولانعلم احدا من الفقهاء قال برضاع الكبير الاشئ يروى عن الليث بن سعد يرويه عنه ابوصالح ان رضاع الكبير يحرم وهو قول شاذ لانه قد روى عن عائشة مايدل على انه لايحرم وهو ماروى الحجاج عن الحكم عن ابي الشعثاء عن عائشة قالت يحرم من الرضاع ماانبت اللحم والدم وقد روى حرام بن عثمان عن ابني جابر عن ابيهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لايتم بعد حلم ولارضاع بعد فصال وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عائشة الذي قدمناه انما الرضاعة من المجاعة وفي حديث آخر ماانبت اللحم وانشز

العظم وهذا ينفى كون الرضاع فى الكبير * وقد روى حديث عائشة الذى قدمناه فى رضاع الكبير على وجه آخر وهو ماروى عبدالرحمن بن القاسم عن ابيه ان عائشة كانت تأمر بنت عبدالرحمن بن ابى بكر ان ترضع الصبيان حتى يدخلوا عليها اذا صاروا رجالا فاذا ثبت شذوذ قول من اوجب رضاع الكبير فحصل الاتفاق على ان رضاع الكبير غير محرم وبالله التوفيق * وقد اختلف فقهاءالامصار فى مدة ذلك فقال ابوحنيفة ماكان من رضاع فى الحولين وبعدها بستة اشهر وقد فطم اولم يفطم فهو يحرم وبعد ذلك لايحرم فطم اولم يفطم وقال زفر بن الهذيل مادام يجتزئ باللبن ولم يفطم فهو رضاع وان اتى عليه ثلاث سنين وقال ابويوسف ومحمد والثورى والحسن بن صالح والشافعى يحرم فى الحولين ولايحرم بعدها ولايعتبرالفطام وانما يعتبر الوقت وقال ابن وهب عن مالك قليل الرضاع وكثيره محرم فى الحولين وماكان بعدالحولين فانه لايحرم قليله ولاكثيره وقال ابن القاسم عن مالك الرضاع حولان وشهر اوشهران بعد ذلك ولاينظر الى ارضاع امه اياه انما ينظر الى الحولين وشهر او شهرين قال وان فصلته قبل الحولين وارضعته قبل تمام الحولين فهو فطيم فان ذلك لايكون رضاعا اذا كان قد استغنى قبل ذلك عن الرضاع فلايكون ماارضع بعده رضاعا وقال الاوزاعى اذا فطم لسنة واستمر فطامه فليس بعده رضاع ولو ارضع ثلاث سنين لم يفطم لم يكن رضاعا بعدالحولين * وقد روى عن السلف فى ذلك اقاويل فروى عن على لارضاع بعد فصال وعن عمر وابن عمر لارضاع الاما كان فى الصغر وهذا يدل من قولهم على ترك اعتبار الحولين لان عليا علق الحكم بالفصال وعمروابنه بالصغر من غير توقيت وعن ام سلمة انها قالت انما يحرم من الرضاع ماكان فى الثدى قبل الفطام وعن ابى هريرة لايحرم من الرضاع الا مافتق الامعاء وكان فى الثدى قبل الفطام فعلق الحكم بما كان قبل الفطام وبما فتق الامعاء وهو نحو ما روى عن عائشة انها قالت انما يحرم من الرضاعة ماانبت اللحم والدم فهذا كله يدل على انه لم يكن من مذهبهم اعتبار الحولين وقد روى عن عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس انهما قالا لارضاع بعدالحولين وماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الرضاعة من المجاعة يدل على انه غير متعلق بالحولين لانه لوكان الحولان توقيتا له لما قال الرضاعة من المجاعة ولقال الرضاعة فى الحولين فلما لم يذكر الحولين وذكر المجاعة ومعناها ان اللبن اذاكان يسد جوعته ويقوى عليه بدنه فالرضاعة فى تلك الحال وذلك قديكون بعدالحولين فاقتضى ظاهر ذلك صحةالرضاع الموجب للتحريم بعدالحولين وفى حديث جابر ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لارضاع بعد فصال وذلك يوجب انه اذافصل بعدالحولين ان ينقطع حكمه بعد ذلك وكذلك ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الرضاعة ماانبت اللحم وانشز العظم دلالته على نفى توقيت الحولين بمدة الرضاع لدلالة الاخبار المتقدمة وقد حكى عن ابن عباس قول لست اثق بصحة النقل فيه وهو انه يعتبر ذلك بقوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) فان ولدت المرأة لستة اشهر فرضاعه حولان

كاملان وان ولدت لتسعة اشهر فاحد وعشرون شهرا وان ولدت لسبعة اشهر فثلاثة وعشرون شهرا يعتبر فيه تكملة ثلاثين شهرا بالحمل والفصال جميعا ولا نعلم احدا من السلف والفقهاء بعدهم اعتبر ذلك * ولما كانت احوال الصبيان تختلف فى الحاجة الى الرضاع فمنهم من يستغنى عنه قبل الحولين ومنهم من لا يستغنى عنه بعد كمال الحولين واتفق الجميع على نفى الرضاع للكبير وثبوت الرضاع للصغير على ما قدمنا من الرواية فيه عن السلف ولم يكن الحولان حدا للصغير اذ لا يمتنع احد ان يسميه صغيرا وان اتى عليه حولان علمنا ان الحولين ليس بتوقيت لمدة الرضاع ألا ترى انه صلى الله عليه وسلم لما قال الرضاعة من المجاعة وقال الرضاعة ما انبت اللحم وانشز العظم فقد اعتبر معنى تختلف فيه احوال الصغار وان كان الاغلب انهم قد يستغنون عنه بمضى الحولين فسقط اعتبار الحولين فى ذلك ثم مقدار الزيادة عليهما طريقه الاجتهاد لانه تحديد بين الحال التى يكتفى فيها باللبن فى غذائه وينبت عليه لحمه وبين الانتقال الى الحال التى يكتفى فيها بالطعام ويستغنى عن اللبن وكان عند ابى حنيفة انه ستة اشهر بعد الحولين وذلك اجتهاد فى التقدير والمقادير التى طريقها الاجتهاد لا يتوجه على القائل بها سؤال نحو تقويم المستهلكات واروش الجنايات التى لم يرد بمقاديرها توقيف وتقدير متعة النساء بعد الطلاق وما جرى مجرى ذلك ليس لاحد مطالبة من غلب على ظنه شئ من هذه المقادير باقامة الدلالة عليه فهذا اصل صحيح فى هذا الباب تجرى مسائله فيه على منهاج واحد ونظيره ما قال ابو حنيفة فى حد البلوغ انه ثمانى عشرة سنة وان المال لا يدفع الى البالغ الذى لم يؤنس رشده الا بعد خمس وعشرين سنة فى نظائر لذلك من المسائل التى طريق اثبات المقادير فيها الاجتهاد * فان قال قائل وان كان طريقه الاجتهاد فلابد من جهة يغلب معها فى النفس اعتبار هذا المقدار بعينه دون غيره فما المعنى الذى اوجب من طريق الاجتهاد اعتبار ستة اشهر بعد الحولين دون سنة تامة على ما قال زفر * قيل له احد ما يقال فى ذلك ان الله تعالى لما قال (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) ثم قال (وفصاله فى عامين) فعقل من مفهوم الخطابين كون الحمل ستة اشهر ثم جازت الزيادة عليه الى تمام الحولين اذ لا خلاف ان الحمل قد يكون حولين ولا يكون عندنا الحمل اكثر منهما فلا يخرج الحمل المذكور فى هذه الجملة من جملة الحولين كذلك الفصال لا يخرج من جملة ثلاثين شهرا لانهما جميعا قد انتظمتهما الجملة المذكورة فى قوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وكان ابو الحسن يقول فى ذلك لما كان الحولان هما الوقت المعتاد للفطام وقد جازت الزيادة عليه بما ذكرنا وجب ان تكون مدة الانتقال من غذاء اللبن بعد الحولين الى غذاء الطعام ستة اشهر كما كانت مدة انتقال الولد فى بطن الام الى غذاء الطعام بالولادة ستة اشهر وذلك اقل مدة الحمل * فان قال قائل قوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) نص على ان الحولين تمام الرضاع فغير جائز ان يكون بعده رضاع * قيل له اطلاق لفظ الاتمام غير مانع من الزيادة عليه ألا ترى ان الله تعالى قد جعل مدة الحمل ستة اشهر فى قوله (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وقوله تعالى (وفصاله فى عامين) فجعل مجموع الآيتين الحمل ستة اشهر ثم لم تمتنع الزيادة عليها فكذلك ذكر الحولين

للرضاع غير مانع جواز الزيادة عليهما وقال النبي صلى الله عليه وسلم من ادرك عرفة فقد تم حجه ولم تمتنع زيادة الفرض عليها وايضا فان ذلك تقدير لما يلزم الاب من اجرة الرضاع وانه غير مجبر على اكثر منهما لاباته الرضاع بتراضيهما بقوله تعالى (فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما) وبقوله تعالى (وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم) فلما ثبت الرضاع بعد الحولين دل ذلك على ان حكم التحريم به غير مقصور عليهما * فان قيل هلا اعتبرت الفطام على ما اعتبره مالك فى الحولين فى حال استغناء الصبى عن اللبن بالطعام بدلالة ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم لا رضاع بعد فصال وبما روى عن الصحابة فيه على نحو ما قدمنا ذكره مما يدل كله على اعتبار الطفام * قيل له لو وجب ذلك لوجب اعتبار حال الصبى بعد الحولين فى حاجته الى اللبن واستغنائه عنه لان من الصبيان من يحتاج الى الرضاع بعد الحولين فلما اتفق الجميع على سقوط اعتبار ذلك بعد الحولين دل على سقوط اعتباره فى الحولين ووجب ان يكون حكم التحريم معلقا بالوقت دون غيره * فان قال قائل قد روى فى حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا رضاع بعد الحولين * قيل له المشهور عنه لا رضاع بعد فصال فجائز ان يكون هذا هو اصل الحديث وان من ذكر الحولين حمله على المعنى وحده وايضا لو ثبت هذا اللفظ احتمل ان يريد ايضا لا رضاع على الاب بعد الحولين على نحو تأويل قوله تعالى (حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) وقد تقدم ذكره وايضا لو كان الحولان هما مدة الرضاع وبهما يقع الفصال لما قال تعالى (فان ارادا فصالا) وهذا القول يدل من وجهين على ان الحولين ليسا توقيتا للفصال احدهما ذكره للفصال منكورا فى قوله تعالى (فصالا) ولو كان الحولان فصالا لقال الفصال حتى يرجع ذكر الفصال اليهما لانه معهود مشار اليه فلما اطلق فيه لفظ النكرة دل على انه لم يرد به الحولين والوجه الآخر تعليقه الفصال بارادتهما وما كان مقصورا على وقت محدود لا يعلق بالارادة والتراضى والتشاور وفى ذلك دليل على ما ذكرنا * وقوله تعالى (وان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور) يدل على جواز الاجتهاد فى احكام الحوادث لاباحة الله تعالى للوالدين التشاور فيما يؤدى الى صلاح امر الصغير وذلك موقوف على غالب ظنهما لا من جهة اليقين والحقيقة وفيه ايضا دلالة على ان الفطام فى مدة الرضاع موقوف على تراضيهما وانه ليس لاحدهما ان يفطمه دون الآخر لقوله تعالى (فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور) فاجاز ذلك بتراضيهما وتشاورهما وقد روى نحو ذلك عن مجاهد * وقد روى عن بعض السلف نسخ فى هذه الآية روى سيبان عن قتادة فى قوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين) ثم انزل التخفيف بعد ذلك فقال تعالى (لمن اراد ان يتم الرضاعة) * قال ابو بكر كأنه عنده كان رضاع الحولين واجبا ثم خفف وابيح الرضاع اقل من مدة الرضاع بقوله تعالى (لمن اراد ان يتم الرضاعة) وروى ابو جعفر الرازى عن الربيع بن انس مثل قول قتادة وروى على بن ابى طلحة عن ابن عباس فى قوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) ثم قال فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا حرج ان ارادا ان يفطما قبل الحولين او بعدهما والله اعلم

ذكر عدة المتوفى عنها زوجها

قال الله تعالى ﴿ والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ﴾ والتربص بالشئ الانتظار به قال الله تعالى (فتربصوا به حتى حين) وقال تعالى (ومن الاعراب من يتخذ ماينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر) يعنى ينتظر وقال تعالى (ام يقولون شاعر نتربص به ريب المنون) فامرها الله تعالى بان يتربصن بانفسهن هذه المدة عن الازواج ألا ترى انه عقبه بقوله تعالى (فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى انفسهن) * وقد كانت عدة المتوفى عنها زوجها سنة بقوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج) فتضمنت هذه الآية احكاما منها توقيت العدة سنة ومنها ان نفقتها وسكناها كانت فى تركة زوجها مادامت معتدة بقوله تعالى (وصية لازواجهم متاعا الى الحول) ومنها انها كانت ممنوعة من الخروج فى هذه السنة فنسخ منها من المدة مازاد على اربعة اشهر وعشرا ونسخ ايضا وجوب نفقتها وسكناها فى التركة بالميراث لقوله تعالى (اربعة اشهر وعشرا) من غير ايجاب نفقة ولاسكنى ولم يثبت نسخ الاخراج فالمنع من الخروج فى العدة الثانية قائم اذ لم يثبت نسخه وقد حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء الخراسانى عن ابن عباس فى هذه الآية يعنى قوله تعالى (وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج) قال كان للمتوفى عنها زوجها نفقتها وسكناها سنة فنسختها آية المواريث فجعل لهن الربع اوالثمن مما ترك الزوج قال وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاوصية لوارث الا ان يرضى الورثة قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا يزيد عن يحيى بن سعيد عن حميد عن نافع انه سمع زينب بنت ابى سلمة عن ام سلمة وام حبيبة ان امرأة اتت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ان بنتالها توفى عنها زوجها واشتكت عينها وهى تريد ان تكحلها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كانت احداكن ترمى بالبعرة عند رأس الحول وانما هى اربعة اشهر وعشرا قال حميد فسألت زينب ومارميها بالبعرة فقالت كانت المرأة فى الجاهلية اذا توفى عنها زوجها عمدت الى شرى بيت لها فجلست فيه سنة فاذا مرت سنة خرجت فرمت ببعرة من ورائها رواه مالك عن عبدالله بن ابى بكر بن عمرو عن حميد عن نافع عن زينب بنت ابى سلمة وذكرت الحديث وقالت فيه كانت المرأة فى الجاهلية اذا توفى عنها زوجها دخلت حفشا ولبست شرثيابها ولم تمس طيبا ولا شيأ حتى تمر سنة ثم تؤتى بدابة حمار اوشاة اوطير فتفتض به فقلما تفتض بشئ الامات ثم تخرج فتعطى بعرة فترمى بها ثم تراجع بعد ماشاءت من طيب اوغيره فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان عدة الحول منسوخة باربعة اشهر وعشرا واخبر ببقاء حظر الطيب عليها فى العدة وعدة الحول وان كانت متأخرة فى التلاوة فهى متقدمة فى التنزيل وعدة الشهور متأخرة عنها ناسخة لها لان نظام التلاوة ليس هو على نظام التنزيل وترتيبه * واتفق اهل العلم على ان عدة الحول منسوخة بعدة الشهور على

ماوصفنا وان وصية النفقة والسكنى للمتوفى عنها زوجها منسوخة اذا لم تكن حاملا واختلفوا فى نفقة الحامل المتوفى عنها زوجها ايضا وسنذكر ذلك فى موضعه ان شاءالله تعالى ولاخلاف بين اهل العلم ايضا فى ان هذه الآية خاصة فى غير الحامل * واختلفوا فى عدة الحامل المتوفى عنها زوجها على ثلاثة انحاء فقال على وهى احدى الروايتين عن ابن عباس عدتها ابعد الاجلين وقال عمر وعبدالله وزيد بن ثابت وابن عمر وابوهريرة فى آخرين عدتها ان تضع حملها وروى عن الحسن ان عدتها ان تضع حملها وتطهر من نفاسها ولايجوز لها ان تتزوج وهى ترى الدم واما على فانه ذهب الى ان قوله تعالى (اربعة اشهر وعشرا) يوجب الشهور وقوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) يوجب انقضاء العدة بوضع الحمل فجمع بين الآيتين فى اثبات حكمهما للمتوفى عنها زوجها وجعل انقضاء عدتها ابعد الاجلين من وضع الحمل اومضى الشهور وقال عبدالله بن مسعود من شاء باهلته ان قوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) نزل بعد قوله (اربعة اشهر وعشرا) فحصل بما ذكرنا اتفاق الجميع على ان قوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن) عام فى المطلقة والمتوفى عنها زوجها وان كان مذكورا عقيب ذكر الطلاق لاعتبار الجميع بالحمل فى انقضاء العدة لانهم قالوا جميعا ان مضى الشهور لا تنقضى به عدتها اذا كانت حاملا حتى تضع حملها فوجب أن يكون قوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) مستعملا على مقتضاه وموجبه وغير جائز اعتبار الشهور معه ويدل على ذلك ايضا ان عدة الشهور خاصة فى غير المتوفى عنها زوجها ويدل عليه ايضا ان قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) مستعمل فى المطلقات غير الحوامل وان الاقراء غير مشروطة مع الحمل فى الحامل بل كانت عدة الحامل المطلقة وضع الحمل من غير ضم الاقراء اليها وقد كان جائزا ان يكون الحمل والاقراء مجموعين عدة لها بان لاتنقضى عدتها بوضع الحمل حتى تحيض ثلاث حيض فكذلك يجب ان تكون عدة الحامل المتوفى عنها زوجها هى الحمل غير مضموم اليه الشهور وروى عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قلت يارسول الله فى هذه الآية حين نزلت (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) فى المطلقة والمتوفى عنها زوجها قال فيهما جميعا وقد روت ام سلمة ان سبيعة بنت الحارث ولدت بعد وفاة زوجها باربعين ليلة فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بان تتزوج وروى منصور عن ابراهيم عن الاسود عن ابى السنابل بن بعكك ان سبيعة بنت الحارث وضعت بعد وفاة زوجها ببضع وعشرين ليلة فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تتزوج وهذا حديث قد ورد من طرق صحيحة لامساغ لاحد فى العدول عنه مع ماعضده من ظاهر الكتاب * وهذه الآية خاصة فى الحرائر دون الاماء لانه لاخلاف بين السلف فيما نعلمه وبين فقهاء الامصار فى ان عدة الامة المتوفى عنها زوجها شهران وخمسة ايام نصف عدة الحرة وقد حكى عن الاصم انها عامة فى الامة والحرة وكذلك يقول فى عدة الامة فى الطلاق انها ثلاث حيض وهو قول شاذ خارج عن اقاويل السلف والخلف مخالف للسنة لان السلف لم يختلفوا فى ان عدة الامة من الحيض

والشهور على النصف من عدة الحرة وقال النبى صلى الله عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وهذا خبر قد تلقاه الفقهاء بالقبول واستعملوه فى تنصيف عدة الامة فهو فى حيز التواتر الموجب للعلم عندنا * واختلف السلف فى المتوفى عنها زوجها اذا لم تعلم بموته وبلغها الخبر فقال ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعطاء وجابر بن زيد عدتها منذ يوم يموت وكذلك فى الطلاق من يوم طلق وهو قول الاسود بن زيد فى آخرين وهو قول فقهاء الامصار وقال على والحسن البصرى وخلاس بن عمرو من يوم يأتيها الخبر فى الموت وفى الطلاق من يوم طلق وهو قول ربيعة وقال الشعبى وسعيد بن المسيب اذا قامت البينة فالعدة من يوم يموت واذا لم تقم بينة فمن يوم يأتيها الخبر وجائز ان يكون مذهب على على هذا المعنى بان يكون قد خفى عليها وقت الموت فامرها بالاحتياط من يوم يأتيها الخبر وذلك لان الله تعالى نص على وجوب العدة بالموت والطلاق بقوله (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن) كما قال تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) فاوجب العدة فيهما بالموت وبالطلاق فواجب ان تكون العدة فيهما من يوم الموت والطلاق ولما اتفقوا على ان عدة المطلقة من يوم طلق ولم يعتبروا وقت بلوغ الخبر كذلك عدة الوفاة لانهما جميعا سببا وجوب العدة وايضا فان العدة ليست هى فعلها فيعتبر فيها علمها وانما هى مضى الاوقات ولا فرق بين علمها بذلك وبين جهلها به وايضا لما كانت العدة موجبة عن الموت كالميراث وانما يعتبر فى الميراث وقت الوفاة لا وقت بلوغ خبرها وجب ان تكون كذلك العدة وان لا يختلف فيها حكم العلم والجهل كما لا يختلف فى الميراث وايضا فان اكثر ما فى العلم ان تجتنب ما تجتنبه المعتدة من الخروج والزينة اذا علمت فاذا لم تعلم فترك اجتناب ما يلزم اجتنابه فى العدة لم يكن مانعا من انقضاء العدة لانها لو كانت عالمة بالموت فلم تجتنب الخروج والزينة لم يؤثر ذلك فى انقضاء العدة فكذلك اذا لم تعلم به * قوله تعالى (اربعة اشهر وعشرا) ذكر سليمان بن شعيب عن ابيه عن ابى يوسف عن ابى حنيفة انه قال فى المتوفى عنها زوجها والمعتدة من الطلاق بالشهور انه ان وجبت مع رؤية الهلال اعتدت بالاهلة كان الشهر ناقصا اوتاما وان كانت العدة وجبت فى بعض شهر لم تعمل على الاهلة واعتدت تسعين يوما فى الطلاق وفى الوفاة مائة وثلاثين يوما وذكر ايضا سليمان بن شعيب عن ابيه عن محمد عن ابى يوسف عن ابى حنيفة بخلاف ذلك قال ان كانت العدة وجبت فى بعض شهر فانها تعتد بما بقى من ذلك الشهر اياما ثم تعتد لما يمر عليها من الاهلة شهورا ثم تكمل الايام الاول ثلاثين يوما واذا وجبت العدة مع رؤية الهلال اعتدت بالاهلة وهو قول ابى يوسف ومحمد والشافعى وروى عن مالك فى الاجارة مثله وقال ابن القاسم وكذلك قوله فى الايمان والطلاق وكذلك قال اصحابنا فى الاجارة وروى عمرو بن خالد عن زفر فى الايلاء فى بعض الشهر انها تعتد بكل شهر يمر عليها ناقصا اوتاما قال وقال ابو يوسف تعتد بالايام حتى تستكمل مائة وعشرين يوما ولا تنظر الى نقصان الشهر ولا الى تمامه * قال ابو بكر وهذا على ما حكاه سليمان بن شعيب عن ابيه عن ابى يوسف عن ابى حنيفة فى عدة الشهور ولا خلاف بين الفقهاء فى مدة العدد

واجل الايلاء والايمان والاجارات اذا عقدت على الشهور مع رؤية الهلال انه تعتبر الاهلة فى سائر شهوره سواء كانت ناقصة اوتامة واذا كان ابتداء المدة فى بعض الشهر فهو على الخلاف الذى ذكرنا * واما وجه من اعتبر فى ذلك بقية الشهر الاول بالعدد ثلاثين يوما وسائر الشهور بالاهلة ثم يكمل الشهر الآخر بالايام مع بقية الشهر الاول فانه ذهب الى معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلاثين فدل ذلك على معنيين احدهما ان كل شهر ابتداؤه وانتهاؤه بالهلال واحتجنا الى اعتباره فواجب اعتباره بالهلال ناقصا كان اوتاما كما امر النبى صلى الله عليه وسلم باعتباره فى صوم رمضان وشعبان وكل شهر لم يكن ابتداؤه وانتهاؤه بالاهلة فهو ثلاثون وانما ينقص بالهلال فلما لم يكن ابتداء الشهر الاول بالهلال وجب فيه استيفاء ثلاثين يوما من آخر المدة وسائر الشهور لما امكن استيفاؤها بالاهلة وجب اعتبارها بها وعلى قول من اعتبر سائر الشهور بالايام يقول لما لم يكن ابتداء المدة بالهلال وجب استيفاء هذا الشهر بالايام ثلاثين يوما فيكون انقضاؤه فى بعض الشهر الذى يليه ثم يكون كذلك حكم سائر الشهور قالوا ولا يجوز ان يجبر هذا الشهر من احد الشهور ويحصل ما بينهما شهورا بالاهلة لان الشهور سبيلها ان تكون ايامها متصلة متوالية فوجب استيفاء شهر كامل ثلاثين يوما منذ اول المدة اياما متوالية فيقع ابتداء الشهر الثانى فى بعض الشهر الثانى فتكون الشهور وايامها متوالية متصلة ومن يعتبر الاهلة فيما يستقبل من الشهور بعد بقية الشهر الاول فانه يحتج بما قدمنا ذكره من انه قد استقبل الشهر الذى يليه بالهلال فوجب ان يكون انتهاؤه وبالهلال قال الله تعالى (فسيحوا فى الارض اربعة اشهر) واتفق اهل العلم بالنقل انها كانت عشرين من ذى الحجة والمحرم وصفر وربيع الاول وعشرا من ربيع الآخر فاعتبر الهلال فيما يأتى من الشهور دون عدد الايام فوجب مثله فى نظائره من المدة * وقوله تعالى (وعشرا) ظاهرها انها الليالى والايام مرادة معها ولكن غلبت الليالى على الايام اذا اجتمعت فى التاريخ وغيره لان ابتداء شهور الاهلة بالليالى منذ طلوع الاهلة فلما كان ابتداؤها الليل غلبت الليالى وخصت بالذكر دون الايام وان كانت تفيد ما بازائها من الايام ولو ذكر جمعا من الايام افادت ما بازائها من الليالى والدليل عليه قوله تعالى (ثلثة ايام الا رمزا) وقال تعالى فى موضع آخر (ثلث ليال سويا) والقصة واحدة فاكتفى تارة بذكر الايام عن الليالى وتارة بذكر الليالى عن الايام وقال النبى صلى الله عليه وسلم الشهر تسع وعشرون وفى لفظ آخر تسعة وعشرون فدل على ان كل واحد من العددين اذا اطلق افاد ما بازائه من الآخر ألا ترى انه لما اختلف العددان من الليالى والايام فصل بينهما فى اللفظ فى قوله تعالى (سبع ليال وثمانية ايام حسوما) وذكر الفراء انهم يقولون صمنا عشرا من شهر رمضان فيعبرون بذكر الليالى عن الايام لان عشرا لاتكون الاليالى ألا ترى انه لوقال عشرة ايام لم يجز فيها الا التذكير وانشد الفراء

اقامت ثلاثا بين يوم وليلة * وكان النكير ان تضيف وتجأرا

فقال ثلاثا وهى الليالى وذكر اليوم والليلة فى المراد واذا ثبت ماوصفنا كان قوله تعالى (اربعة اشهر وعشرا) مفيدا لكون المدة اربعة اشهر على ماقدمنا من الاعتبار وعشرة ايام زائدة عليها وان كان لفظ العدد واردا بلفظ التأنيث

ذكر الاختلاف فى خروج المعتدة من بيتها

قال اصحابنا لاتنتقل المبتوتة ولا المتوفى عنها زوجها عن بيتها الذى كانت تسكنه وتخرج المتوفى عنها زوجها بالنهار ولاتبيت فى غير منزلها ولاتخرج المطلقة ليلا ولانهارا الا من عذر وهو قول الحسن وقال مالك لاتنتقل المطلقة المبتوتة ولاالرجعية ولاالمتوفى عنها ولايخرجن بالنهار ولايبتن عن بيوتهن وقال الشافعى ولم يكن الاحداد فى سكنى البيوت فتسكن المتوفى عنها زوجها أى بيت كانت فيه جيدا اورديا وانما الاحداد فى الزينة * قال ابوبكر اما المطلقة فلقوله تعالى (لاتخرجوهن من بيوتهن ولايخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة) فحظر خروجها واخراجها فى العدة الا ان يأتين بفاحشة مبينة وذلك ضرب من العذر فاباح خروجها لعذر وقد اختلف فى الفاحشة المذكورة فى هذه الآية وسنذكرها فى موضعها انشاء الله تعالى واما المتوفى عنها زوجها فان الله تعالى قال فى العدة الاولى (متاعا الى الحول غير اخراج) ثم نسخ منها مازاد على الاربعة الاشهر والعشر فبقى حكم هذه العدة الثانية على ماكان عليه من ترك الخروج اذلم يرد لها نسخ وانما النسخ فيما زاد * وقد وردت السنة بمثل مادل عليه الكتاب حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدالله بن مسلمة القعنبى عن مالك عن سعد بن اسحاق بن كعب بن عجرة عن عمته زينب بنت كعب بن عجرة ان الفريعة بنت مالك بن سنان وهى اخت ابى سعيد الخدرى اخبرتها انها جاءت الى النبى صلى الله عليه وسلم تسأله ان ترجع الى اهلها فى بنى خدرة فان زوجها قتله عبدله فسألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان ارجع الى اهلى فانه لم يتركنى فى مسكن يملكه ولانفقة قالت فقال رسول صلى الله عليه وسلم نعم قالت فخرجت حتى اذا كنت فى الحجرة اوفى المسجد دعانى فقال كيف قلت فرددت عليه القصة التى ذكرت من شأن زوجى قالت فقال امكثى فى بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتددت فيه اربعة اشهر وعشرا قالت فلما كان عثمان ارسل الى وسألنى عن ذلك فاخبرته فاتبعه وقضى به * وقد روى عن ابن عباس خلاف ذلك حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا احمد بن محمد المروزى قال حدثنا موسى بن مسعود قال حدثنا شبل عن ابن ابى نجيح قال قال عطاء قال ابن عباس نسخت هذه الآية عدتها عند اهله فتعتد حيث شاءت وهو قول الله عز وجل (غير اخراج) قال عطاء ان شاءت اعتدت عند اهلها وسكنت فى منزلها وان شاءت خرجت لقول الله تعالى (فان خرجن فلاجناح عليكم فيما فعلن) قال عطاء ثم جاء الميراث فنسخ السكنى فتعتد حيث شاءت * قال ابوبكر ليس فى ايجاب الميراث مايوجب نسخ الكون فى المنزل وقد يجوز اجتماعهما فليس فى ثبوت احدهما نفى الآخر وقد ثبت ذلك ايضا بسنة الرسول صلى الله

عليه وسلم بعد نسخ الحول وايجاب الميراث لان عدة الفريعة كانت اربعة اشهر وعشرا وقد نهاها النبي صلى الله عليه وسلم عن النقلة * وماروينا من قصة الفريعة قد دل على معنيين احدهما لزوم الكون فى المنزل الذى كانت تسكنه يوم الوفاة والنهى عن النقلة والثانى جواز الخروج اذلم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم الخروج ولوكان الخروج محظورا لنهاها عنه وقد روى مثل ذلك عن جماعة من السلف منهم عبدالله بن مسعود وعمر وزيد بن ثابت وام سلمة وعثمان انهم قالوا المتوفى عنها زوجها تخرج بالنهار ولاتبيت عن بيتها وروى عبدالرزاق عن ابن كثير عن مجاهد قال استشهد رجال يوم احد فآمت نساؤهم وكن متجاورات فى دار فاتين رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلن نبيت عند احدانا فقال تزاورن بالنهار فاذا كان الليل فلتأو كل واحدة منكن الى بيتها وروى عن جماعة من السلف ان المتوفى عنها زوجها تعتد حيث شاءت منهم على وابن عباس وجابر بن عبدالله وعائشة وماقدمنا من دليل الكتاب والسنة يوجب صحة القول الاول * فان قيل قال الله تعالى (متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلاجناح عليكم فيما فعلن فى انفسهن من معروف) فهذا يدل على ان لها ان تنتقل * قيل له المعنى فاذا خرجن بعد انقضاء العدة كما قال فى الآية الاخرى (فاذا بلغن اجلهن فلاجناح عليكم فيما فعلن فى انفسهن) ويدل على ان المراد ماذكرنا انها لوخرجت قبل انقضاء العدة لم يكن لها ان تتزوج بالاتفاق فدل ذلك على ان المراد فاذا خرجن بعد انقضاء العدة واذا كان ذلك على ماوصفنا كان حظر الانتقال باقيا على المتوفى عنها زوجها * وانما قالوا ان المطلقة لاتخرج ليلا ولانهارا لقوله تعالى (ولاتخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن) وذلك عموم فى جميعهن وحظر عن خروجهن فى سائر الاوقات وخالفت المتوفى عنها زوجها من جهة ان نفقة المتوفى عنها زوجها على نفسها ونفقة المطلقة على زوجها فهى مستغنية عن الخروج والله اعلم

ذكر احداد المتوفى عنها زوجها

روى عن جماعة من الصحابة ان عليها اجتناب الزينة والطيب منهم عائشة وام سلمة وابن عمر وغيرهم ومن التابعين سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وحكاه عن فقهاء المدينة وهو قول اصحابنا وسائر فقهاء الامصار لاخلاف بينهم فيه وروى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا القعنبي عن مالك عن عبدالله بن ابى بكر عن حميد بن نافع عن زينب بنت ابى سلمة انها اخبرته بهذه الاحاديث قالت زينب دخلت على ام حبيبة حين توفى ابوها ابوسفيان فدعت بطيب فيه صفرة خلوق اوغيره فدهنت منه جارية ثم مست بعارضيها ثم قالت والله مالى بالطيب من حاجة غير انى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لايحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلاث ليال الاعلى زوج اربعة اشهر وعشرا قالت زينب ودخلت على زينب بنت جحش حين توفى اخوها فدعت بطيب فمست منه ثم قالت والله مالى بالطيب من حاجة غيرانى سمعت رسول الله صلى الله

عليه وسلم يقول وهو على المنبر لايحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلاث ليال الا على زوج اربعة اشهر وعشرا قالت زينب وسمعت امى ام سلمة تقول جاءت امرأة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يارسول الله ان ابنتى توفى عنها زوجها وقد اشتكت عينها أفنكحلها فقال النبى صلى الله عليه وسلم لامرتين اوثلاثا كل ذلك يقول لاثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما هى اربعة اشهر وعشر وقد كانت احداكن فى الجاهلية ترمى بالبعرة على رأس الحول قال حميد فقلت لزينب وماترمى بالبعرة على رأس الحول فقالت زينب كانت المرأة اذا توفى عنها زوجها دخلت حفشا ولبست شر ثيابها ولم تمس طيبا ولاشيأ حتى تمر بها سنة ثم تؤتى بدابة حمار اوشاة اوطير فتفتض به فقلما تفتض بشئ الامات ثم تخرج فتعطى بعرة فترمى بها ثم تراجع بعد ماشاءت من طيب اوغيره فحظر عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم الاكتحال فى العدة واخبر بالعدة التى كانت تعتد احداهن وما تجتنبه من الزينة والطيب ثم قال انما هى اربعة اشهر وعشر فدل بذلك على ان هذه العدة محتدا بها العدة التى كانت سنة فى اجتناب الطيب والزينة * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا زهير قال حدثنا يحيى بن ابى بكير قال حدثنا ابراهيم بن طهمان قال حدثنى بديل عن الحسن بن مسلم عن صفية بنت شيبة عن ام سلمة زوج النبى صلى الله عليه وسلم عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال المتوفى عنها زوجها لاتلبس المعصفر من الثياب ولاالممشقة ولاالحلية ولاتختضب ولاتكتحل وروت ام سلمة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال المتوفى عنها زوجها لاتلبس المعصفر من الثياب ولاالممشقة ولا الحلى ولا تختضب ولاتكتحل وروت ام سلمة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لها وهى معتدة من زوجها لاتمتشطى بالطيب ولابالحناء فانه خضاب * قوله عز وجل (والذين يتوفون منكم ويذرون ازاوجا وصية لازواجهم) الآية قد تضمنت هذه الآية اربعة احكام احدها الحول وقد نسخ منه مازاد على اربعة اشهر وعشرا والثانى نفقتها وسكناها فى مال الزوج فقد نسخ بالميراث على ماروى عن ابن عباس وغيره لان الله تعالى اوجبها لها على وجه الوصية لازواجهم كما كانت الوصية واجبة للوالدين والاقربين فنسخت بالميراث وقول النبى صلى الله عليه وسلم لاوصية لوارث ومنها الاحداد الذى دلت عليه الدلالة من الآية فحكمه باق بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنها انتقالها عن بيت زوجها فحكمه باق فى حظره فنسخ من الآية حكمان وبقى حكمان ولانعلم آية اشتملت على اربعة احكام فنسخ منها اثنان وبقى اثنان غيرها* ويحتمل ان يكون قوله تعالى (غير اخراج) منسوخا لان المراد به السكنى الواجبة فى مال الزوج فقد نسخ كونها فى مال الزوج فصار حظر الاخراج منسوخا الا ان قوله تعالى (غير اخراج) قد تضمن معنيين احدهما وجوبا لسكنى فى مال الزوج والثانى حظر الخروج والاخراج لانهم اذا كانوا ممنوعين من اخراجها فهى لامحالة مأمورة باللبث فاذا نسخ وجوب السكنى فى مال الزوج بقى حكم لزوم اللبث فى البيت * وقد اختلف اهل العلم

فى نفقة المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس وجابر بن عبدالله نفقتها على نفسها حاملا كانت اوغير حامل وهو قول الحسن وسعيد بن المسيب وعطاء وقبيصة بن ذؤيب وروى الشعبى عن على وعبدالله قالا الحامل اذامات عنها زوجها فنفقتها من جميع المال وروى الحكم عن ابراهيم قال كان اصحاب عبدالله يقضون فى الحامل المتوفى عنها زوجها ان كان المال كثيرا فنفقتها من نصيب ولدها وان كان قليلا فمن جميع المال وروى الزهرى عن سالم عن ابن عمر قال ينفق عليها من جميع المال وقال اصحابنا جميعاً لانفقة لها ولاسكنى فى مال الميت حاملا كانت اوغير حامل وقال ابن ابى ليلى هى فى مال الزوج بمنزلة الدين على الميت اذا كانت حاملا وقال مالك بن انس نفقتها على نفسها وان كانت حاملا ولها السكنى ان كانت الدار للزوج وان كان عليه دين فالمرأة احق بسكناها حتى تنقضى عدتها وان كانت فى بيت بكراء فاخرجوها لم يكن لها سكنى فى مال الزوج هذه رواية ابن وهب عنه وقال ابن القاسم عنه لانفقة لها فى مال الميت ولها السكنى ان كانت الدار للميت وان كان عليه دين فهى احق بالسكنى من الغرماء وتباع للغرماء ويشترط السكنى على المشترى وقال الثورى ان كانت حاملا انفق عليها من جميع المال حتى تضع فاذا وضعت انفق على الصبى من نصيبه هذه رواية الاشجعى عنه وروى عنه المعافى ان نفقتها من حصتها وقال الاوزاعى فى المرأة يموت زوجها وهى حامل فلانفقة لها وان كانت ام ولد فلها النفقة من جميع المال حتى تضع وقال الليث بن سعد فى ام الولد اذا كانت حاملا منه فانه ينفق عليها من المال فان ولدت كان ذلك فى حظ ولدها وان لم تلد كان ذلك دينا يتبع به وقال الحسن بن صالح للمتوفى عنها زوجها النفقة من جميع المال وقال الشافعى فى المتوفى عنها زوجها قولين احدهما لها النفقة والسكنى والآخر لانفقة لها ولا سكنى * قال ابوبكر لاتخلو نفقة الحامل من احد ثلاثة اوجه اما ان تكون واجبة على حسب وجوبها بديا حين كانت عدتها حولا فى قوله تعالى (وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج) او ان تكون واجبة على حسب وجوبها للمطلقة المبتوتة او تجب للحامل دون غيرها لاجل الحمل والوجه الاول باطل لانها كانت واجبة على وجه الوصية والوصية للوارث منسوخة والوجه الثانى لايصح ايضا من قبل ان النفقة لم تكن واجبة فى حال الحياة وانما تجب حالا فحالا على حسب مضى الاوقات وتسليم نفسها فى بيت الزوج ولايجوز ايجابها بعد الموت من وجهين احدهما ان سبيلها ان يحكم بها الحاكم على الزوج ويثبتها فى ذمته وتؤخذ من ماله وليس للزوج ذمة فتثبت فيها فلم يجز اخذها من ماله اذا لم تثبت عليه والثانى ان ذلك الميراث قد انتقل الى الورثة بالموت اذلم يكن هناك دين عند الموت فغير جائز اثباتها فى مال الورثة ولا فى مال الزوج فتؤخذ منه وان كانت حاملا لم يخل ايجاب النفقة لها فى مال الزوج من احد وجهين اما ان يكون وجوبها متعلقا بكونها فى العدة او لاجل الحمل وقد بينا ان ايجابها لأجل العدة غير جائز ولايجوز ايجابها لاجل الحمل لان الحمل نفسه لايستحق نفقته على الورثة اذ هو موسر مثلهم بميراثه ولو ولدته لم تجب نفقته على الورثة فكيف تجب له فى حال الحمل فلم يبق وجه يستحق به النفقة والله اعلم

باب التعريض بالخطبة في العدة

قال الله تعالى ﴿ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أوا كننتم فى انفسكم﴾ الآية وقد قيل فى الخطبة انها الذكر الذى يستدعى به الى عقدة النكاح والخطبة بالضم الموعظة المتسقة على ضروب من التأليف وقد قيل ايضا ان الخطبة ما له اول وآخر كالرسالة والخطبة للحال نحو الجلسة والقعدة وقيل فى التعريض انه ماتضمن الكلام من الدلالة على شئ من غير ذكر له كقول القائل ما انا بزان يعرض بغيره انه زان ولذلك رأى عمر فيه الحد وجعله كالتصريح والكناية العدول عن صريح اسمه الى ذكر يدل عليه كقوله تعالى (انا انزلناه فى ليلة القدر) يعنى القرآن فالهاء كناية عنه وقال ابن عباس التعريض بالخطبة ان يقول لها انى اريد ان اتزوج امرأة من امرها وامرها يعرض لها بالقول وقال الحسن هو ان يقول لها انى بك لمعجب وانى فيك لراغب ولا تفوتينا نفسك وقال النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت قيس وهى فى العدة لا تفوتينا بنفسك ثم خطبها بعد انقضاء العدة على اسامة بن زيد وقال عبدالرحمن بن القاسم عن ابيه قال هو ان يقول لها وهى فى العدة انك لكريمة وانى فيك لراغب وان الله لسائق اليك خيرا او نحو هذا من القول وقال عطاء هو ان يقول انك لجميلة وانى فيك لراغب وان قضى الله شيأ كان فكان التعريض ان يتكلم بكلام يدل فحواه على رغبته فيها ولا يخطبها بصريح القول قال سعيد بن جبير فى قوله تعالى (الا ان تقولوا قولا معروفا) ان يقول انى فيك لراغب وانى لارجو ان نجتمع وقوله تعالى (اوا كننتم فى انفسكم) يعنى اضمرتموه من التزويج بعد انقضاء عدتها فاباح التعريض بالخطبة واضمار نكاحها من غير افصاح به * وذكر اسماعيل بن اسحاق عن بعض الناس انه احتج فى نفى الحد فى التعريض بالقذف بان الله تعالى لم يجعل التعريض فى هذا الموضع بمنزلة التصريح كذلك لا يجعل التعريض بالقذف كالتصريح * قال اسماعيل فاحتج بما هو حجة عليه اذ التعريض بالنكاح قد فهم به مراد القائل فاذا فهم به مراده وهو القذف حكم عليه بحكم القاذف * قال وانما يزيل الحد عن المعرض بالقذف من يزيله لانه لم يعلم بتعريضه انه اراد القذف اذ كان محتملا لغيره * قال وينبغى على قوله هذا ان يزعم ان التعريض بالقذف جائز مباح كما ابيح التعريض بالخطبة بالنكاح * قال وانما اختير التعريض بالنكاح دون التصريح لان النكاح لا يكون الا منهما ويقتضى خطبته جوابا منها ولا يقتضى التعريض جوابا فى الاغلب فلذلك افترقا * قال ابوبكر الكلام الاول الذى حكاه عن خصمه فى الدلالة على نفى الحد بالتعريض صحيح ونقضه ظاهر الاختلال واضح الفساد ووجه الاستدلال به على نفى الحد بالتعريض انه لما حظر عليه المخاطبة بعقد النكاح صريحا وابيح له التعريض به اختلف حكم التعريض والتصريح فى ذلك على ان التعريض بالقذف مخالف لحكم التصريح وغير جائز التسوية بينهما كما خالف الله بين حكمهما فى خطبة النكاح وذلك لانه معلوم ان الحدود مما يسقط بالشبهة فهى فى حكم السقوط والنفى آكد من النكاح فاذا لم يكن التعريض فى النكاح كالتصريح وهو آكد

فى باب الثبوت من الحد كان الحد اولى ان لا يثبت بالتعريض من حيث دل على انه لو خطبها بعد انقضاء العدة بالتعريض لم يقع بينهما عقد النكاح فكان تعريضه بالعقد مخالفا للتصريح فالحد اولى ان لا يثبت بالتعريض وكذلك لم يختلفوا ان الاقرار فى العقود كلها لا يثبت بالتعريض ويثبت بالتصريح لان الله قد فرق بينهما فى النكاح فكان الحد اولى ان لا يثبت به وهذه الدلالة واضحة على الفرق بينهما فى سائر ما يتعلق حكمه بالقول وهى كافية مغنية فى جهة الدلالة على ماوصفنا وان اردنا رده اليه من جهة القياس لعلة تجمعهما كان سائغا وذلك ان النكاح حكمه متعلق بالقول كالقذف فلما اختلف حكم التصريح والتعريض بالخطبة بهذا المعنى ثبت حكمه بالتعريض وان كان حكمه ثابتا بالافصاح والتصريح كما حكم الله به فى النكاح * واما قوله ان التعريض بالقذف ينبغى ان يكون بمنزلة التصريح لانه قد عرف مراده كما عرف بالتصريح فانى اظنه نسى عند هذا القول حكم الله تعالى فى الفصل بين التعريض والتصريح بالخطبة اذ كان المراد مفهوما مع الفرق بينهما لانه ان كان الحكم متعلقا بمفهوم المراد فذلك بعينه موجود فى الخطبة فينبغى ان يستوى حكمهما فيها فاذا كان نص التنزيل قد فرق بينهما فقد انتقض هذا الالزام وصح الاستدلال به على ماوصفنا * واما قوله ان من ازال الحد عن المعرض بالقذف فانما ازاله لانه لم يعلم بتعريضه انه اراد القذف لاحتمال كلامه لغيره فانها وكالة لم تثبت عن الخصم وقضاء على غائب بغير بينة وذلك لان احدا لا يقول بان حد القذف متعلق بارادته وانما يتعلق عند خصومه بالافصاح به دون غيره فالذى يحيل به خصمه من انه ازال الحد لانه لم يعلم مراده لا يقبلونه ولا يعتمدونه * واما الزامه خصمه ان يبيح التعريض بالقذف كما يبيح التعريض بالنكاح فانه كلام رجل غير مثبت فيما يقوله ولا ناظر فى عاقبة ما يؤول اليه حكم الزامه له فنقول ان خصمه الذى احتج به لم يجعل ماذكره علة للاباحة حتى يلزم عليه اباحة التعريض بالقذف وانما استدل بالآية على ايجاب الفرق بين التعريض والتصريح فاما الحظر والاباحة موقوفان على دلالتهما من غير هذا الوجه * واما قوله انما اجيز التعريض بالنكاح دون التصريح لان النكاح لا يكون الا منهما ويقتضى خطبته جوابا منها ولا يقتضى التعريض جوابا فى الاغلب فانه كلام فارغ لا معنى تحته وهو مع ذلك منتقض وذلك ان التعريض بالنكاح والتصريح به لا يقتضى واحد منهما جوابا لان النهى انما انصرف الى خطبتها لوقت مستقبل بعد انقضاء العدة بقوله تعالى (ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا) وذلك لا يقتضى الجواب كما لا يقتضى التعريض ولم يجز الخطاب على النهى عن العقد المقتضى للجواب حتى يفرق بينهما بما ذكر فقد بان بذلك انه لا فرق بين التعريض والتصريح فى نفى اقتضاء الجواب وهذا الموضع هو الذى فرقت الآية فيه بين الامرين فاما العقد المقتضى للجواب فانما هو منهى عنه بقوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله) وان كان نهيه عن العقد نفسه فقد اقتضاه نهيه عن الافصاح بالخطبة من جهة الدلالة كدلالة قوله تعالى (ولا تقل لهما اف) على حظر الشتم والضرب * واما وجه انتقاضه فانه لا خلاف ان العقود المقتضية للجواب لا تصح بالتعريض وكذلك

الاقرارات لاتصح بالتعريض وان لم تقتض جوابا من المقرله فلم يختلف حكم مايقتضى من ذلك جوابا ومالايقتضيه فعلمت ان اختلافهما من هذا الوجه لايوجب الفرق بينهما * واما قوله تعالى ﴿ ولكن لاتواعدوهن سرا ﴾ فانه مختلف فى المراد به فقال ابن عباس وسعيد بن جبير والشعبي ومجاهد مواعدة السر ان يأخذ عليها عهدا اوميثاقا ان تحبس نفسها عليه ولاتنكح زوجا غيره وقال الحسن وابراهيم وابومجلز ومحمد وجابر بن زيد (لاتواعدوهن سرا) الزنا وقال زيد بن اسلم (لاتواعدوهن سرا) لاتنكح المرأة فى عدتها ثم يقول ساسره ولايعلم به اويدخل عليها فيقول لايعلم بدخولى حتى تنقضى العدة * قال ابوبكر اللفظ محتمل لهذه المعانى كلها لان الزنا قديسمى سرا قال الحطيئة

ويحرم سرجارتهم عليهم * ويأكل جارهم انف القصاع

واراد بالسر الزنا وصفهم بالعفة عن نساء جيرانهم وقال رؤبة يصف حمار الوحش واتانه لما كف عنها حين حملت

قداحصنت مثل دعاميص الرنق * اجنة فى مستكنات الحلق
فعف عن اسرارها بعد العسق

يعنى بعد اللزوق يقال عسق به اذا لزق به واراد بالسر ههنا الغشيان وعقد النكاح نفسه يسمى سرا كما يسمى به الوطء ألا ترى ان الوطء والعقد كل واحد منهما يسمى نكاحا ولذلك ساغ تأويل الآية على الوطء وعلى العقد وعلى التصريح بالخطبة لما بعد انقضاء العدة * واظهر الوجوه واولاها بمراد الآية مع احتمالها لسائر ما ذكرنا ما روى عن ابن عباس ومن تابعه وهو التصريح بالخطبة واخذ العهد عليها ان تحبس نفسها عليه ليتزوجها بعد انقضاء العدة لان التعريض المباح انما هو فى عقد يكون بعد انقضاء العدة وكذلك التصريح واجب ان يكون حظره من هذا الوجه بعينه ومن جهة اخرى ان ذلك معنى لم نستفده الا بالآية فهو لامحالة مرادها واما حظر ايقاع العقد فى العدة فمذكور باسمه فى نسق التلاوة بقوله تعالى (ولاتعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله) فاذا كان ذلك مذكورا فى نسق الخطاب بصريح اللفظ دون التعريض وبالافصاح دون الكناية فانه يبعد ان يكون مراده بالكناية المذكورة بقوله (سرا) هو الذى قد افصح به فى المخاطبة وكذلك تأويل من تأوله على الزنا فيه بعد لان المواعدة بالزنا محظورة فى العدة وغيرها اذ كان تحريم الله الزنا تحريما مبهما مطلقا غير مقيد بشرط ولامخصوص بوقت فيؤدى ذلك الى ابطال فائدة تخصيصه حظر المواعدة بالزنا بكونها فى العدة وليس يمتنع ان يكون الجميع مرادا لاحتمال اللفظ له بعد ان لايخرج منه تأويل ابن عباس الذى ذكرناه * وقوله تعالى (علم الله انكم ستذكرونهن) يعنى ان الله علم انكم ستذكرونهن بالتزويج لرغبتكم فيهن ولخوفكم ان يسبقكم اليهن غيركم واباح لهم التوصل الى المراد من ذلك بالتعريض دون الافصاح وهذا يدل على مااعتبره اصحابنا فى جواز التوصل الى استباحة الاشياء من الوجوه المباحة وان كانت محظورة من وجوه اخر

ونحوه ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم حين آتاه بلال بتمر جيد فقال أكل تمر خيبر هكذا فقال لا انما نأخذ الصاع بالصاعين والصاعين بالثلاثة فقال النبي صلى الله عليه وسلم لاتفعلوا ولكن بيعوا تمركم بعرض ثم اشتروا به هذا التمر فارشدهم الى التوصل الى اخذ التمر الجيد ولهذا الباب موضع غيرهذا استذكره ان شاء الله * وقوله تعالى (علم الله انكم ستذكرونهن) كقوله تعالى (علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم) واباح لهم الاكل والجماع فى ليالى رمضان علمنا انه لولم يبح لهم لكان فيهم من يواقع المحظور عنه فخفف عنهم رحمة منه بهم وكذلك قوله تعالى (علم الله انكم ستذكرونهن) هو على هذا المعنى * قوله عز وجل (ولاتعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله) قيل فيه ان اصل العقدة فى اللغة هو الشد تقول عقدت الحبل وعقدت العقد تشبيها له بعقد الحبل فى التوثق وقوله تعالى (ولاتعزموا عقدة النكاح) معناه ولاتعقدوه ولاتعزموا عليه ان تعقدوه فى العدة وليس المعنى ان لاتعزموا بالضمير على ايقاع العقد بعد انقضاء العدة لانه قد اباح اضمار عقد بعد انقضاء العدة بقوله (ولاجناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء او اكننتم فى انفسكم) والاكنان فى النفس هو الاضمار فيها فعلمنا ان المراد بقوله تعالى (ولاتعزموا عقدة النكاح) انما تضمن النهى عن ايقاع العقد فى العدة وعن العزيمة عليه فيها وقوله تعالى (حتى يبلغ الكتاب اجله) يعنى به انقضاء العدة وذلك فى مفهوم الخطاب غير محتاج الى بيان الاترى ان فريعة بنت مالك حين سألت النبي صلى الله عليه وسلم اجابها بان قال لا حتى يبلغ الكتاب اجله فعقلت من مفهوم خطابه انقضاء العدة ولم يحتج الى بيان من غيره ولاخلاف بين الفقهاء ان من عقد على امرأة نكاحا وهى فى عدة من غيره ان النكاح فاسد * وقد اختلف السلف ومن بعدهم فى حكم من تزوج امرأة فى عدتها من غيره فروى ابن المبارك قال حدثنا اسعث عن الشعبي عن مسروق قال بلغ عمر ان امرأة من قريش تزوجها رجل من ثقيف فى عدتها فارسل اليهما ففرق بينهما وعاقبهما وقال لاينكحها ابدا وجعل الصداق فى بيت المال وفشا ذلك بين الناس فبلغ عليا كرم الله وجهه فقال رحم الله امير المؤمنين مابال الصداق وبيت المال انهما جهلا فينبغى للامام ان يردها الى السنة قيل فما تقول انت فيها قال لها الصداق بما استحل من فرجها ويفرق بينهما ولاجلد عليهما وتكمل عدتها من الاول ثم تكمل العدة من الآخر ثم يكون خاطبا فبلغ ذلك عمر فقال يا ايها الناس ردوا الجهالات الى السنة وروى ابن ابى زائدة عن اسعث مثله وقال فيه فرجع عمر الى قول على * قال ابوبكر قد اتفق على وعمر على قول واحد لماروى ان عمر رجع الى قول على واختلف فقهاء الامصار فى ذلك ايضا فقال ابوحنيفة وابويوسف ومحمد وزفر يفرق بينهما ولها مهر مثلها فاذا انقضت عدتها من الاول تزوجها الآخر ان شاء وهو قول الثورى والشافعى وقال مالك والاوزاعى والليث بن سعد لاتحل له ابدا قال مالك والليث ولايملك اليمين * قال ابوبكر لاخلاف بين من ذكرنا قوله من الفقهاء ان رجلا لوزنى بامرأة جاز له ان يتزوجها والزنا اعظم من النكاح فى العدة فاذا كان الزنا لا يحرمها عليه تحريما مؤبدا فالوطء بشبهة احرى ان لايحرمها عليه وكذلك من تزوج امة على حرة اوجمع بين اختين ودخل بهما لم تحرم عليه تحريما مؤبدا

فكذلك الوطء عن عقد كان فى العدة لا يخلو من ان يكون وطأ بشبهة اوزنا وايهما كان فالتحريم غير واقع به * فان قيل قد يوجب الزنا والوطء بالشبهة تحريما مؤبدا عندكم كالذى يطأ ام امرأته اوابنتها فتحرم عليه تحريما مؤبدا * قيل له ليس هذا مما نحن فيه بسبيل لان كلامنا انما هو فى وطء يوجب تحريم الموطوءة نفسها فاما وطء يوجب تحريم غيرها فان ذلك حكم كل وطء عندنا زنا كان او وطأ بشبهة اومباحا وانت لم تجد فى الاصول وطأ يوجب تحريم الموطوءة فكان قولك خارجا عن الاصول وعن اقاويل السلف ايضا لان عمر قد رجع الى قول على فى هذه المسئلة واما ماروى عن عمر انه جعل المهر فى بيت المال فانه ذهب الى انه مهر حصل لها من وجه محظور فسبيله ان يتصدق به فلذلك جعله فى بيت المال ثم رجع فيه الى قول على رضى الله عنه ومذهب عمر فى جعل مهرها لبيت المال اذ قد حصل لها ذلك من وجه محظور يشبه ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الشاة المأخوذة بغير اذن مالكها قدمت اليه مشوية فلم يكد يسيغها حين اراد الاكل منها فقال ان هذه الشاة تخبرنى انها اخذت بغير حق فاخبروه بذلك فقال اطعموها الاسارى ووجه ذلك عندنا انما صارت لهم بضمان القيمة فامرهم بالصدقة بها لانها حصلت لهم من وجه محظور ولم يكونوا قد ادوا القيمة الى اصحابها وقد روى عن سليمان بن يسار ان مهرها لبيت المال وقال سعيد بن المسيب وابراهيم والزهرى الصداق لها على ماروى عن على وفى اتفاق عمر وعلى على ان لاحد عليهما دلالة على ان النكاح فى العدة لا يوجب الحد مع العلم بالتحريم لان المرأة كانت عالمة بكونها فى العدة ولذلك جلدها عمر وجعل مهرها فى بيت المال وما خالفهما فى ذلك احد من الصحابة فصار ذلك اصلا فى ان كل وطء عن عقد فاسد انه لا يوجب الحد سواء كانا عالمين بالتحريم او غير عالمين به وهذا يشهد لابى حنيفة فيمن وطئ ذات محرم منه بنكاح انه لاحد عليه * وقد اختلف الفقهاء فى العدة اذا وجبت من رجلين فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك فى رواية ابن القاسم عنه والثورى والاوزاعى اذا وجبت عليها العدة من رجلين فان عدة واحدة تكون لهما جميعا سواء كانت العدة بالحمل اوبالحيض اوبالشهور وهو قول ابراهيم النخعى وقال الحسن بن صالح والليث والشافعى تعتد لكل واحد عدة مستقبلة والذى يدل على صحة القول الاول قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثه قروء) يقتضى كون عدتها ثلاثة قروء اذا طلقها زوجها ووطئها رجل بشبهة لانها مطلقة قد وجبت عليها عدة ولو اوجبنا عليها اكثر من ثلاثة قروء كنا زائدين فى الآية ماليس فيها اذ لم تفرق بين من وطئت بشبهة من المطلقات وبين غيرها ويدل عليه ايضا قوله تعالى (واللائى يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر واللائى لم يحضن) ولم يفرق بين مطلقة قد وطئها اجنبى بشبهة وبين من لم توطأ فاقتضى ذلك ان تكون عدتها ثلاثة اشهر فى الوجهين جميعا ويدل عليه ايضا قوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) ولم يفرق بين من عليها عدة من رجل او رجلين ويدل عليه ايضا قوله تعالى (يسئلونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج) لان العدة انما هى بمضى الاوقات والاهلة والشهور وقد

جعلها الله وقتا لجميع الناس فوجب ان تكون الشهور والاهلة وقتا لكل واحد منهما لعموم الآية ويدل عليه اتفاق الجميع على ان الاول لا يجوز له عقد النكاح عليها قبل انقضاء عدتها منه فعلمنا انها فى عدة من الثانى لان العدة منه لا تمنع من تزويجها * فان قيل منع من ذلك لان العدة منه تتلوها عدة من غيره * قيل له فقد يجوز ان يتزوجها ثم يموت هو قبل بلوغها موضع الاعتداد من الثانى فلا تلزمها عدة من الثانى فلو لم تكن فى هذه الحال معتدة منه لما منع العقد عليها لان عدة تجب فى المستقبل لا ترفع عقدا ماضيا ويدل عليه ان الحيض انما هو استبراء للرحم من الحبل فاذا طلقها الاول ووطئها الثانى بشبهة قبل ان تحيض ثم حاضت ثلاث حيض فقد حصل الاستبراء ويستحيل ان يكون استبراء من حمل الاول غير استبراء من حمل الثانى فوجب ان تنقضى به العدة منهما جميعا ويدل عليه ان من طلق امرأته وابانها ثم وطئها فى العدة بشبهة ان عليها عدتين عدة من الوطء وتعتد بما بقى من العدة الاولى من العدتين ولا فرق بين ان تكون العدة من رجلين او من رجل واحد * فان قيل ان هذا حق واجب لرجل واحد والاول واجب لرجلين * قيل له لا فرق بين الرجل الواحد والرجلين لان الحقين اذا وجبا لرجل واحد فواجب ايفاؤهما اياه جميعا كوجوبهما لرجلين فى لزوم توفيتهما اياها ألا ترى انه لا فرق بين الرجلين والرجل الواحد فى آجال الديون ومواقيت الحج والاجارات ومدد الايلاء فى ان مضى الوقت الواحد يصير كل واحد منهما مستوفيا لحقه فتكون الشهور التى لهذا هى بعينها للآخر وقد روى ابو الزناد عن سليمان بن يسار عن عمر فى التى تزوجت فى العدة انه امرها ان تعتد منهما وظاهر ذلك يقتضى ان تكون عدة واحدة منهما * فان قيل روى الزهرى عن سليمان بن يسار عن عمر انه قال تعتد بقية عدتها من الاول ثم تعتد من الآخر * قيل له ليس فيه انها تعتد من الآخر عدة مستقبلة فوجب ان يحمل معناه على بقية العدة ليوافق حديث ابى الزناد والله اعلم

باب متعة المطلقة

قال الله عز وجل ﴿ لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن ﴾ تقديره ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة الا ترى انه عطف عليه قوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) فلو كان الاول بمعنى ما لم تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة اولم تفرضوا لما عطف عليها المفروض لها فدل ذلك على ان معناه ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة وقد تكون او بمعنى الواو قال الله تعالى (ولا تطع منهم آثما او كفورا) معناه ولا كفورا وقال تعالى (وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط) والمعنى وجاء احد منكم من الغائط وانتم مرضى ومسافرون وقال تعالى (وارسلناه الى مائة الف او يزيدون) معناه ويزيدون فهذا موجود فى اللغة وهى فى النفى اظهر فى دخولها عليه انها بمعنى الواو منه ما قدمنا من قوله تعالى (ولا تطع منهم آثما او كفورا)

معناه ولا كفورا لدخولها على النفى وقال تعالى (حرمنا عليهم شحومهما الا ماحملت ظهورهما اوالحوايا اوما اختلط بعظم) اوفى هذه المواضع بمعنى الواو فوجب على هذا ان يكون قوله تعالى (لاجناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة) لما دخلت على النفى ان تكون بمعنى الواو فيكون شرط وجوب المتعة المعنيين جميعا من عدم المسيس والتسمية جميعا بعد الطلاق وهذه الآية تدل على ان للرجل ان يطلق امرأته قبل الدخول بها فى الحيض وانها ليست كالمدخول بها لاطلاقه اباحة الطلاق من غير تفصيل منه بحال الطهر دون الحيض * وقد اختلف السلف وفقهاء الامصار فى وجوب المتعة فروى عن على انه قال لكل مطلقة متعة وعن الزهرى مثله وقال ابن عمر لكل مطلقة متعة الا التى تطلق وقد فرض لها صداق ولم تمس فحسبها نصف مافرض لها وروى عن القاسم بن محمد مثله وقال شريح وابراهيم والحسن تخير التى تطلق قبل الدخول ولم يفرض على المتعة وقال شريح وقد سألوه فى متاع فقال لانأبى ان نكون من المتقين فقال انى محتاج فقال لانأبى ان نكون من المحسنين وقد روى عن الحسن وابى العالية لكل مطلقة متاع وسئل سعيد بن جبير عن المتعة على الناس كلهم فقال لا على المتقين وروى ابن ابى الزناد عن ابيه فى كتاب البيعة وكانوا لايرون المتاع للمطلقة واجبا ولكنها تخصيص من الله وفضل وروى عطاء عن ابن عباس قال اذا فرض الرجل وطلق قبل ان يمس فليس لها الا المتاع وقال محمد بن على المتعة التى لم يفرض لها والتى قد فرض لها ليس لها متعة وذكر محمد بن اسحاق عن نافع قال كان ابن عمر لايرى للمطلقة متعة واجبة الا للتى انكحت بالعوض ثم يطلقها قبل ان يدخل بها وروى معمر عن الزهرى قال متعتان احداهما يقضى بها السلطان والاخرى حق على المتقين من طلق قبل ان يفرض ولم يدخل اخذ بالمتعة لانه لاصداق عليه ومن طلق بعدما يدخل اويفرض فالمتعة حق عليه وعن مجاهد نحو ذلك فهذا قول السلف فيها واما فقهاء الامصار فان اباحنيفة وابايوسف ومحمدا وزفر قالوا المتعة واجبة للتى طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وان دخل بها فانه يمتعها ولايجبر عليها وهو قول الثورى والحسن بن صالح والاوزاعى الا ان الاوزاعى زعم ان احد الزوجين اذا كان مملوكا لم تجب المتعة وان طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وقال ابن ابى ليلى وابوالزناد المتعة ليست واجبة ان شاء فعل وان شاء لم يفعل ولايجبر عليها ولم يفرقا بين المدخول بها وبين غير المدخول بها وبين من سمى لها وبين من لم يسم لها وقال مالك والليث لايجبر احد على المتعة سمى لها اولم يسم لها دخل بها اولم يدخل وانما هى مما ينبغى ان يفعله ولايجبر عليها قال مالك وليس للملاعنة متعة على حال من الحالات وقال الشافعى المتعة واجبة لكل مطلقة ولكل زوجة اذا كان الفراق من قبله اويتم به الا التى سمى لها وطلق قبل الدخول * قال ابوبكر نبدأ بالكلام فى ايجاب المتعة ثم نعقبه بالكلام على من اوجبها لكل مطلقة والدليل على وجوبها قوله تعالى (لاجناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين) وقال

تعالى فى آية اخرى (يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فمالكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا) وقال فى آية اخرى (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين) فقد حوت هذه الآيات الدلالة على وجوب المتعة من وجوه احدها قوله تعالى (فمتعوهن) لانه امر والامر يقتضى الوجوب حتى تقوم الدلالة على الندب والثانى قوله تعالى (متاعا بالمعروف حقا على المحسنين) وليس فى الفاظ الايجاب آكد من قوله حقا عليه والثالث قوله تعالى (حقا على المحسنين) تأكيد لايجابه اذ جعلها من شرط الاحسان وعلى كل احد ان يكون من المحسنين وكذلك قوله تعالى (حقا على المتقين) قد دل قوله حقا عليه على الوجوب وقوله تعالى (حقا على المتقين) تأكيد لايجابها وكذلك قوله تعالى (فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا) قد دل على الوجوب من حيث هو امر وقوله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف) يقتضى الوجوب ايضا لانه جعلها لهم وما كان للانسان فهو ملكه له المطالبة به كقولك هذه الدار لزيد * فان قيل لما خص المتقين والمحسنين بالذكر فى ايجاب المتعة عليهم دل على انها غير واجبة وانها ندب لان الواجبات لايختلف فيها المتقون والمحسنون وغيرهم * قيل له انما ذكر المتقين والمحسنين تأكيدا لوجوبها وليس تخصيصهم بالذكر نفيا لايجابها على غيرهم كما قال تعالى (هدى للمتقين) وهو هدى للناس كافة وقوله تعالى (شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن هدى للناس) فلم يكن قوله تعالى (هدى للمتقين) موجبا لان لا يكون هدى لغيرهم كذلك قوله تعالى (حقا على المتقين) و (حقا على المحسنين) غير ناف ان يكون حقا على غيرهم وايضا فانا نوجبها على المتقين والمحسنين بالآية ونوجبها على غيرهم بقوله تعالى (فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا) وذلك عام فى الجميع بالاتفاق لان كل من اوجبها من فقهاء الامصار على المحسنين والمتقين اوجبها على غيرهم ويلزم هذا السائل ان لا يجعلها ندبا ايضا لان ما كان ندبا لايختلف فيه المتقون وغيرهم فاذا جاز تخصيص المتقين والمحسنين بالذكر فى المندوب اليه من المتعة وهم وغيرهم فيه سواء فكذلك جائز تخصيص المحسنين والمتقين بالذكر فى الايجاب ويكونون هم وغيرهم فيه سواء * فان قيل لما لم يخصص المتقين والمحسنين فى سائر الديون من الصداق وسائر عقود المداينات عند ايجابهم عليهم وخصهم بذلك عند ذكر المتعة دل على انها ليست بواجبة * قيل له اذا كان لفظ الايجاب موجودا فى الجميع فالواجب علينا الحكم بمقتضى اللفظ ثم تخصيصه بعض من اوجب عليه الحق بذكر التقوى والاحسان انما هو على وجه التأكيد ووجوه التأكيد مختلفة فمنها مايكون ذكر بتقييد التقوى والاحسان ومنها مايكون بتخصيص لفظ الاداء نحو قوله تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) وقوله تعالى (فليؤد الذى اؤتمن امانته وليتق الله ربه) ومنها مايكون بالامر بالاشهاد عليه والرهن به فكيف يستدل بلفظ التأكيد على نفى الايجاب وايضا فانا وجدنا عقد النكاح لايخلو من ايجاب البدل ان كان مسمى فالمسمى وان لم يكن فيه تسمية فمهر المثل ثم كانت حاله اذا كان فيه تسمية ان البضع لايخلو من استحقاق البدل له مع ورود الطلاق قبل الدخول وفارق النكاح بهذا المعنى سائر العقود لان عود المبيع الى ملك البائع يوجب سقوط الثمن كله

وسقوط حق الزوج عن بضعها بالطلاق قبل الدخول لايخرجه من استحقاق بدل ما وهو نصف المسمى فوجب ان يكون ذلك حكمه اذا لم تكن فيه تسمية والمعنى الجامع بينهما ورود الطلاق قبل الدخول وايضا فان مهر المثل مستحق بالعقد والمتعة هى بعض مهر المثل فتجب كما يجب نصف المسمى اذا طلق قبل الدخول * فان قيل مهر المثل دراهم ودنانير والمتعة انما هى أثواب * قيل له المتعة ايضا عندنا دراهم ودنانير لواعطاها لم يجبر على غيرها وهذا الذى ذكرناه من انها بعض مهر المثل يسوغ على مذهب محمد لانه يقول اذا رهنها بمهر المثل رهنا ثم طلقها قبل الدخول كان رهنا بالمتعة محبوسا بها ان هلك هلك بها واما ابو يوسف فانه لا يجعله رهنا بالمتعة فان هلك هلك بغير شئ والمتعة واجبة باقية عليه فهذا يدل على انه لم يرها بعض مهر المثل ولكنه اوجبها بمقتضى ظاهر القرآن وبالاستدلال بالاصول على ان البضع لايخلو من بدل مع ورود الطلاق قبل الدخول وانه لافرق بين وجود التسمية فى العقد وبين عدمها اذ غير جائز حصول ملك البضع له بغير بدل فوجوب مهر المثل بالعقد عند عدم التسمية كوجوب المسمى فيه فوجب ان يستوى فيه حكمهما فى وجوب بدل البضع عند ورود الطلاق قبل الدخول وان تكون المتعة قائمة مقام بعض مهر المثل وان لم تكن بعضه كما تقوم القيم مقام المستهلكات وقد قال ابراهيم فى المطلقة قبل الدخول وقد سمى لها ان لها نصف الصداق هو متعتها فكانت المتعة اسما لما يستحق بعد الطلاق قبل الدخول ويكون بدلا من البضع * فان قيل اذا قامت مقام بعض مهر المثل فهو عوض من المهر والمهر لايجب له عوض قبل الطلاق فكذلك بعده * قيل له لم نقل انه بدل منه وان قام مقامه كما لانقول ان قيم المستهلكات ابدال لها بل كأنها هى حين قامت مقامها ألا ترى ان المشترى لايجوز له اخذ بدل المبيع قبل القبض ببيع ولا غيره ولو كان استهلكه مستهلك كان له اخذ القيمة منه لانها تقوم مقامه كأنها هو لا على معنى العوض فكذلك المتعة تقوم مقام بعض مهر المثل بدلا من البضع كما يجب نصف المسمى بدلا من البضع مع الطلاق * فان قيل لو كانت المتعة تقوم مقام بعض مهر المثل بدلا من البضع لوجب اعتبارها بالمرأة كما يعتبر مهر المثل بحالها دون حال الزوج فلما اوجب الله تعالى اعتبار المتعة بحال الرجل فى قوله تعالى (ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) دل على انها ليست بدلا من البضع واذا لم تكن بدلا من البضع لم يجز ان تكون بدلا من الطلاق لان البضع يحصل لها بالطلاق فلا يجوز ان تستحق بدل ما يحصل لها وهذا يدل على انها ليست بدلا عن شئ واذا كان كذلك علمنا انها ليست بواجبة * قيل له اما قولك فى اعتبار حاله دون حالها فليس كذلك عندنا واصحابنا المتأخرون مختلفون فيه فكان شيخنا ابو الحسن رحمه الله يقول يعتبر فيها حال المرأة ايضا وليس فيه خلاف الآية لانا نستعمل حكم الآية مع ذلك فى اعتبار حال الزوج ومنهم من يقول يعتبر حاله دون حالها ومن قال بهذا يلزمه سؤال هذا السائل ايضا لانه يقول ان مهر المثل انما وجب اعتباره بها فى الحال التى يحصل البضع للزوج اما بالدخول واما بالموت القائم مقام الدخول فى استحقاق كمال المهر فكان بمنزلة قيم المتلفات فى اعتبارها بانفسها واما المتعة فانها لاتجب

عندنا الا فى حال سقوط حقه من بضعها لسبب من قبله قبل الدخول اوما يقوم مقامه فلم يجب اعتبار حال المرأة اذالبضع غير حاصل للزوج بل حصل لها بسبب من قبله من غير ثبوت حكم الدخول فلذلك اعتبر حاله دونها وايضاً لوسلمنالك انها ليست بدلا عن شئ لم يمنع ذلك وجوبها لان النفقة ليست بدلا عن شئ بدلالة ان بدل البضع هوالمهر وقد ملكه بعقدالنكاح والدخول والاستمتاع انما هو تصرف فى ملكه وتصرف الانسان فى ماكه لا يوجب عليه بدلا ولم يمنع ذلك وجوبها ولذلك تلزمه نفقة ابيه وابنه الصغير بنص الكتاب والانفاق ليس بدلا عن شئ ولم يمنع ذلك وجوبها والزكوات والكفارات ليست بدلا عن شئ وهن واجبات فالمستدل بكونها غير بدل عن شئ على نفى ايجابها مغفل وايضا فاعتبارها بالرجل وبالمرأة انما هو كلام فى تقديرها والكلام فى التقدير ليس يتعلق بالايجاب ولا بنفيه وايضا لو لم تكن واجبة لم تكن مقدرة بحال الرجل فلما قال تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) دل على الوجوب اذ ماليس بواجب غير معتبر بحال الرجل اذله ان يفعل ماشاء منه فى حال اليسار والاعسار فلما قدرها بحال الرجل ولم يطلقها فيخير الرجل فيها دل على وجوبها وهذا يصلح ان يكون ابتداء دليل فى المسئلة وقال هذا القائل ايضا لما قال تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) اقتضى ذلك ان لا تلزم المقتر الذى لا يملك شيأ واذا لم تلزمه لم تلزم الموسر ومن الزمها المقتر فقد خرج خرج من ظاهر الكتاب لان من لا مال له لم تقتض الآية ايجابها عليه اذ لا مال له فيعتبر قدره فغير جائز ان نجعلها دينا عليه وان لا يكون مخاطبا بها ✽ قال ابو بكر هذا الذى ذكره هذا القائل اغفال منه لمعنى الآية لان الله تعالى لم يقل على الموسع على قدر ماله وعلى المقتر على قدر ماله وانما قال تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) وللمقتر قدر يعتبر به وهو ثبوته فى ذمته حتى يجد فيسلمه كما قال الله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) فاوجبها عليه بالمعروف ولو كان معسرا لا يقدر على شئ لم يخرج عن حكم الآية لان له ذمة تثبت فيها النفقة بالمعروف حتى اذا وجدها اعطاها كذلك المقتر فى حكم المتعة وكسائر الحقوق التى تثبت فى الذمة وتكون الذمة كالاعيان ألا ترى ان شراء المعسر بمال فى ذمته جائز وقامت الذمة مقام العين فى باب ثبوت البدل فيها فكذلك ذمة الزوج المقتر ذمة صحيحة يصح اثبات المتعة فيها كما تثبت فيها النفقات وسائر الديون ✽ قال ابو بكر فى هذه الآية دلالة على جواز النكاح بغير تسمية مهر لان الله تعالى حكم بصحة الطلاق فيه مع عدم التسمية والطلاق لا يقع الا فى نكاح صحيح وقد تضمنت الدلالة على ان شرطه ان لا صداق لها لا يفسد النكاح لانها لما لم يفرق بين من سكت عن التسمية وبين من شرط ان لا صداق فهى على الامرين جميعا وزعم مالك انه اذا شرط ان لا مهر لها فالنكاح فاسد فان دخل بها صح النكاح ولها مهر مثلها وقد قضت الآية بجواز النكاح وشرطه ان لا مهر لها ليس باكثر من ترك التسمية فاذا كان عدم التسمية لا يقدح فى العقد فكذلك شرطه ان لا مهر لها وانما قال اصحابنا انها غير واجبة للمدخول بها لانا قد بينا ان المتعة بدل من البضع وغير جائز ان تستحق بدلين فلما كانت

مستحقة بعدالدخول المسمى او مهرالمثل لم يجز ان تستحق معه المتعة ولاخلاف ايضـا بين فقهاء الامصار انالمطلقة قبل الدخول لاتستحقها على وجهالوجوب اذا وجب لها نصفالمهر فدل ذلك من وجهين على ماذكرنا احدها انها لمتستحقه مع وجوب بعضالمهر فان لاتستحقه مع وجوب جميعه اولى والثـانى انالمعنى فيه انها قد استحقت شـيا منالمهر وذلك موجود فىالمدخول بها * فان قيل لما وجبتالمتعة حين لم يجب شئ منالمهر وجب انيكون وجوبها عند استحقاقالمهر اولى * قيلله فينبغى انتستحقها اذا وجب نصفالمهر لوجوبهـا عند عدم شئ منه وايضـا فانما اسـتحقتها عند فقد شئ منالمهر لعلة انالبضع لايخلو من بدل قبلالطلاق وبعده فلما لميجبالمهر وجبتالمتعة ولمـا استحقت بدلا آخر لميجز انتستحقها * فان قيل قالالله تعـالى (وللمطلقات متـاع بالمعروف حقا علىالمتقين) وذلك عام فى سائرهن الاماخصهالدليل * قيلله هوكذلك الاانالمتاع اسم لجميع ماينتفع به قالالله تعالى (وفاكهة وابا متاعا لكم ولانعامكم) وقال تعالى (متاع قليل ثم مأويهم جهنم) وقال تعالى (انما هذهالحيوة الدنيا متاع) وقال الافوه الاودى

انمـا نعمة قوم متعة * وحياةالمرء ثوب مستعار

فالمتعة والمتـاع اسم يقع على جميع ماينتفع به ونحن فمتى اوجبنا للمطلقات شـيأ مما ينتفع به منمهر اونفقة فقد قضينا عهدةالآية فمتعة التى لميدخل بها نصف المهر المسمى والتى لم يسم لها على قدر حال الرجل والمرأة وللمدخول بهـا تارة المسـمى وتارة مهرالمثل اذا لميكن مسـمى وذلك كله متعة وليس بواجب اذا اوجبنا لها ضربا منالمتعة انتوجب لها سـائر ضروبها لان قوله تعالى (وللمطلقات متاع) انما يقتضى ادنى مايقع عليهالاسم * فان قيل قوله تعالى (وللمطلقات متاع) يقتضى ايجابه بالطلاق ولايقع على مااستحقته قبله منالمهر * قيل له ليس كذلك لانه جائز ان تقول وللمطلقـات المهور التى كانت واجبة لهن قبل الطلاق فليس فى ذكر وجوبه بعدالطلاق ما ينفى وجوبه قبله اذ لوكان كذلك لما جاز ذكر وجوبه فىالحـالين مع ذكرالطلاق فيكون فائدة وجوبه بعدالطلاق اعلامنـا ان معالطلاق يجبالمتـاع اذكان جائزا انيظن ظان انالطلاق يسقط ماوجب فابان عن ايجابه بعده كهو قبله وايضا انكان المراد متاعا وجب بالطلاق فهوعلى ثلاثة انحاء اما نفقةالعدة للمدخول بها اوالمتعة اونصف المســمى لغير المدخول بها وذلك متعلق بالطلاق لانالنفقة تسمى متاعا على ماىينا كما قال تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الىالحول غير اخراج) فسمى النفقة والسكنى الواجبتين لهـا متاعا ومما يدل علىانالمتعة غير واجبة معالمهر اتفاقالجميع علىانه ليسلها المطالبة بها قبلالطلاق فلوكانت المتعة تجب معالمهر بعد الطلاق لوجبت قبلالطلاق اذكانت بدلا منالبضع وليست بدلا منالطلاق فكان يكون حكمها حكم المهر وفى ذلك دليل على امتناع وجوب المتعة والمهر * فان قيل فانتم توجبونها بعد الطلاق لمن لميسم لها ولم يدخل بها ولا توجبونها قبله ولم يكن انتفاء وجوبها قبلالطلاق دليلا

على انتفاء وجوبها بعده وكذلك قلنا فى المدخول بها * قيل له ان المتعة بعض مهر المثل اذ قام مقام بعضه وقد كانت المطالبة لها واجبة بالمهر قبل الطلاق فلذلك صحت ببعضه بعده وانت فلست تجعل المتعة بعض المهر فلم يخل ايجابها من ان تكون بدلا من البضع او من الطلاق فان كانت بدلا من البضع مع مهر المثل فواجب ان تستحقها قبل الطلاق وان لم تكن بدلا من البضع استحال وجوبها عن الطلاق فى حال حصول البضع لها والله تعالى اعلم

ذكر تقدير المتعة الواجبة

قال الله تعالى ﴿ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف﴾ واثبات المقدار على اعتبار حاله فى الاعسار واليسار طريقه الاجتهاد وغالب الظن ويختلف ذلك فى الازمان ايضا لان الله تعالى شرط فى مقدارها شيئين احدهما اعتبارها بيسار الرجل واعساره والثانى ان يكون بالمعروف مع ذلك فوجب اعتبار المعنيين فى ذلك واذا كان كذلك وكان المعروف منهما موقوفا على عادات الناس فيها والعادات قد تختلف وتتغير وجب بذلك مراعاة العادات فى الازمان وذلك اصل فى جواز الاجتهاد فى احكام الحوادث اذ كان ذلك حكما مؤديا الى اجتهاد رأينا وقد ذكرنا ان شيخنا ابا الحسن رحمه الله يقول يجب مع ذلك اعتبار حال المرأة ايضا وذكر ذلك ايضا على بن موسى القمى فى كتابه واحتج بان الله تعالى علق الحكم فى تقدير المتعة بشيئين حال الرجل بيساره واعساره وان يكون مع ذلك بالمعروف * قال فلو اعتبرنا حال الرجل وحده عاريا من اعتبار حال المرأة لوجب ان يكون لو تزوج امرأتين احداهما شريفة والاخرى دنية مولاة ثم طلقهما قبل الدخول ولم يسم لهما ان تكونا متساويتين فى المتعة فتجب لهذه الدنية كما تجب لهذه الشريفة وهذا منكر فى عادات الناس واخلاقهم غير معروف * قال ويفسد من وجه آخر قول من اعتبر حال الرجل وحده دونها وهو انه لو كان رجلا موسرا عظيم الشأن فتزوج امرأة دنية مهر مثلها دينار انه لو دخل بها وجب لها مهر مثلها اذ لم يسم لها شيأ دينار واحد ولو طلقها قبل الدخول لزمته المتعة على قدر حاله وقد يكون ذلك اضعاف مهر مثلها فتستحق قبل الدخول بعد الطلاق اكثر مما تستحقه بعد الدخول وهذا خلف من القول لان الله تعالى قد اوجب للمطلقة قبل الدخول نصف ما اوجبه لها بعد الدخول فاذا كان القول باعتبار حال الرجل دونها يؤدى الى مخالفة معنى الكتاب ودلالته والى خلاف المعروف فى العادات سقط ووجب اعتبار حالها معه * ويفسد ايضا من وجه آخر وهو انه لو تزوج رجلان موسران اختين فدخل احدهما بامرأته كان لها مهر مثلها الف درهم اذ لم يسم لها مهرا وطلق الآخر امرأته قبل الدخول من غير تسمية ان تكون المتعة لها على قدر حال الرجل وجائز ان يكون ذلك اضعاف مهر اختها فيكون ما تأخذه المدخول بها اقل مما تأخذه المطلقة وقيمة البضعين واحدة وهما متساويتان فى المهر فيكون الدخول مدخلا عليها ضررا ونقصانا فى البدل وهذا منكر غير معروف فهذه الوجوه كلها تدل على اعتبار حال المرأة معه * وقد قال اصحابنا انه اذا طلقها قبل الدخول

ولم يسم لها وكانت متعتها اكثر من نصف مهر مثلها انها لاتجاوز بها نصف مهر مثلها فيكون لها الاقل من نصف مهر مثلها ومن المتعة لان الله تعالى لم يجعل المسمى لها اكثر من نصف التسمية مع الطلاق قبل الدخول فغير جائز ان يعطيها عند عدم التسمية اكثر من النصف مهر المثل ولما كان المسمى مع ذلك اكثر من مهر المثل فلم تستحق بعد الطلاق اكثر من النصف ففي مهر المثل اولى * ولم يقدر اصحابنا لها مقدارا معلوما لا يتجاوز به ولا يقصر عنه وقالوا هي على قدر المعتاد المتعارف في كل وقت وقد ذكر عنهم ثلاثة اثواب درع وخمار وازار والازار هو الذي تستتر به بين الناس عند الخروج وقد ذكر عن السلف في مقدارها اقاويل مختلفة على حسب ماغلب في رأى كل واحد منهم فروى اسماعيل بن امية عن عكرمة عن ابن عباس قال اعلى المتعة الخادم ثم دون ذلك النفقة ثم دون ذلك الكسوة وروى اياس بن معاوية عن ابي مجلز قال قلت لابن عمر اخبرني عن المتعة فاخبرني على قدرى فاني موسر اكسوا كذا اكسوا كذا فحسبت ذلك فوجدته قيمة ثلاثين درهما وروى عمرو عن الحسن قال ليس في المتعة شئ يوقت على قدر الميسرة وكان حماد يقول يمتعها بنصف مهر مثلها وقال عطاء اوسع المتعة درع وخمار وملحفة وقال الشعبي كسوتها في بيتها درع وخمار وملحفة وجلبابة وروى يونس عن الحسن قال كان منهم من يمتع بالخادم والنفقة ومنهم من يمتع بالكسوة والنفقة ومن كان دون ذلك فثلاثة اثواب درع وخمار وملحفة ومن كان دون ذلك متع بثوب واحد وروى عمرو بن شعيب عن سعيد ابن المسيب قال افضل المتعة خمار واوضعها ثوب وروى الحجاج عن ابي اسحاق انه سأل عبدالله بن مغفل عنها فقال لها المتعة على قدر ماله وهذه المقادير كلها صدرت عن اجتهاد آرائهم ولم ينكر بعضهم على بعض ماصار اليه من مخالفته فيه فدل على انها عندهم موضوعة على مايؤديه اليه اجتهاده وهي بمنزلة تقويم المتلفات واروش الجنايات التي ليس لها مقادير معلومة في المنصوص * قوله عزوجل (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم) قيل ان اصل الفرض الحز في القداح علامة لها تميز بينها والفرضة العلامة في قسم الماء على خشب اوجص اوحجارة يعرف بها كل ذي حق نصيبه من الشرب وقد سمي الشط الذي ترفأ فيه السفن فرضة لحصول الاثر فيه بالنزول الى السفن والصعود منها ثم صار اسم الفرض في الشرع واقعا على المقدار وعلى ماكان في اعلى مراتب الايجاب من الواجبات وقوله تعالى (ان الذي فرض عليك القرآن) معناه انزله واوجب عليك احكامه وتبليغه وقوله تعالى عند ذكر المواريث (فريضة من الله) ينتظم الامرين من معنى الايجاب لمقادير الانصباء التي بينها لذوي الميراث وقوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة) المراد بالفرض ههنا تقدير المهر وتسميته في العقد ومنه فرائض الابل وهي المقادير الواجبة فيها على اعتبار اعدادها واسنانها فسمي التقدير فرضا تشبيها له بالحز الواقع في القداح التي تميز به من غيرها وكذلك سبيل ماكان مقدرا من الاشياء فقد حصل التمييز به بينه وبين غيره * والدليل على ان المراد بقوله تعالى (وقد فرضتم لهن فريضة) تسمية المقدار في العقد انه قدم ذكرا لمطلقة التي لم يسم لها بقوله

تعالى (لاجناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة) ثم عقبه بذكر من فرض لها وطلقت بعد الدخول فلما كان الاول على نفى التسمية كان الثانى على اثباتها فاوجب الله لها نصف المفروض بنص التنزيل * وقد اختلف فيمن سمى لها بعد العقد ثم طلقت قبل الدخول فقال ابوحنيفة لها مهر مثلها وهو قول محمد وكان ابويوسف يقول لها نصف الفرض ثم رجع الى قولهما وقال مالك والشافعى لها نصف الفرض والدليل على ان لها مهر مثلها ان موجب هذا العقد مهر المثل وقد اقتضى وجوب مهر المثل بالعقد وجوب المتعة بالطلاق قبل الدخول فلما تراضيا على تسمية لم ينتف موجب العقد من المتعة والدليل على ذلك ان هذا الفرض لم يكن مسمى فى العقد كما لم يكن مهر المثل مسمى فيه وان كان واجبا به فلما كان ورود الطلاق قبل الدخول مسقطا لمهر المثل بعد وجوبه اذ لم يكن مسمى فى العقد وجب ان يكون كذلك حكم المفروض بعده اذ لم يكن مسمى فيه * فان قيل مهر المثل لم يوجبه العقد وانما وجب بالدخول * قيل له هذا غلط لانه غير جائز استباحة البضع بغير بدل والدليل على ذلك انه لو شرط فى العقد انه لامهر لها لوجب لها المهر فلما كان المهر بدلا من استباحة البضع ولم يجز نفيه بالشرط وجب ان يكون من حيث استباح البضع ان يلزمه المهر ويدل على ذلك ان الدخول بعد صحة العقد انما هو تصرف فيما قد ملكه وتصرف الانسان فى ملكه لايلزمه بدلا ألا ترى ان تصرف المشترى فى السلعة لايوجب عليه بدلا بالتصرف فدل ذلك على استحقاقها لمهر المثل بالعقد ويدل على ذلك ايضا اتفاق الجميع على ان لها ان تمنع نفسها بمهر المثل ولو لم تكن قد استحقته بالعقد كيف كان يجوز لها ان تمنع نفسها بما لم يجب بعد ويدل على ذلك ايضا ان لها المطالبة به ولو خاصمته الى القاضى لقضى به لها والقاضى لايبتدئ ايجاب مهر لم تستحقه كما لايبتدئ ايجاب سائر الديون اذا لم تكن مستحقة وذلك كله دليل على ان التى لم يفرض لها مهر قد استحقت مهر المثل بالعقد وملكته على الزوج حسب ملكها للمسمى لو كانت فى العقد تسمية * فان قيل لو كان مهر المثل واجبا بالعقد لما سقط كله بالطلاق قبل الدخول كما لايسقط جميع المسمى * قيل له لم يسقط كله لان المتعة بعضه على ما قدمنا وهى بازاء نصف المسمى لمن طلقت قبل الدخول * وزعم اسماعيل بن اسحاق ان مهر المثل لايجب بالعقد وان استباح الزوج البضع قال لان الزوج بازاء الزوجة كالثمن بازاء المبيع فان كان كما قال فواجب ان لايلزمه المهر بالدخول لان الوطء كان مستحقا لها على الزوج كما استحق هو التسليم عليها اذ ما استباحه كل واحد منهما بازاء ما استباحه الآخر فمن اين صار الزوج مخصوصا بايجاب المهر اذا دخل بها وينبغى ان لايكون لها ان تحبس نفسها بالمهر اذا لم تستحق ذلك بالعقد وواجب ايضا ان لا تصح تسمية المهر لانه قد صح من جهته بما عقد عليه كما صح من جهتها فلا يلزمه المهر كما لايلزمها له شئ وواجب على هذا ان لايقوم البضع عليها بالدخول وبالوطء بالشبهة وان لايصح اخذا لبدل منها لسقوط حقه عن بضعها وهذا كله مع ماعقلت الامة من ان الزوج يجب عليه المهر بدلا من استباحة البضع يدل على سقوط قول هذا القائل وقول النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث سهل بن

سعد الساعدى حين قال للرجل الذى خطب اليه المرأة التى وهبت نفسها منه قد ملكتها بما معك من القرآن يدل على ان الزوج فى معنى المالك لبضعها ومن الدليل على ان الفرض الواقع بعد العقد يسقطه الطلاق قبل الدخول ان الفرض انما اقيم مقام مهر المثل لانه غير جائز ايجابه مع مهر المثل ولما كان كذلك وجب ان يسقطه الطلاق قبل الدخول كما يسقط مهر المثل ومن جهة اخرى ان الفرض انما الحق بالعقد ولم يكن موجودا فيه فمن حيث بطل العقد بطل ما الحق به * فان قيل فالمسمى فى العقد ثبوته كان بالعقد ولا يبطل ببطلانه * قيل له قد كان ابو الحسن رحمه الله يقول ان المسمى قد بطل وانما يجب نصف المهر حسب وجوب المتعة وكذلك قال ابراهيم النخعى هذا متعتها * ومن الناس من يحتج بهذه الآية فى ان المهر قد يكون اقل من عشرة دراهم لان الله تعالى قال (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) فاذا سمى درهمين فى العقد وجب بقضية الآية ان لا تستحق بعد الطلاق اكثر من درهم * وهذا لا يدل عندنا على ما قالوا وذلك لان تسمية الدرهمين عندنا تسمية العشرة لان العشرة لا تتبعض فى العقد وتسمية لبعضها تسمية لجميعها كما ان الطلاق لما لم يتبعض كان ايقاعه لنصف تطليقة ايقاعا لجميعها والذى قد فرض اقل من عشرة قد فرض العشرة عندنا فيجب نصفها بعد الطلاق وايضا فان الذى اقتضته الآية وجوب نصف المفروض ونحن نوجب نصف المفروض ثم نوجب الزيادة الى تمام خمسة دراهم بدلالة اخرى والله اعلم

ذكر اختلاف اهل العلم فى الطلاق بعد الخلوة

قال ابو بكر تنازع اهل العلم فى معنى قوله تعالى ﴿ وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم ﴾ واختلفوا فى المسيس المراد بالآية فروى عن على وعمر وابن عمر وزيد بن ثابت اذا اغلق بابا وارخى سترا ثم طلقها فلها جميع المهر وروى سفيان الثورى عن ليث عن طاوس عن ابن عباس قال لها الصداق كاملا وهو قول على بن الحسين وابراهيم فى آخرين من التابعين وروى فراس عن الشعبى عن ابن مسعود قال لها نصف الصداق وان قعد بين رجليها والشعبى عن ابن مسعود مرسل وروى عن شريح مثل قول ابن مسعود وروى سفيان الثورى عن عمر عن عطاء عن ابن عباس اذا فرض الرجل قبل ان يمس فليس لها الا المتاع فمن الناس من ظن ان قوله فى هذا كقول عبدالله بن مسعود وليس كذلك لان قوله فرض يعنى انه لم يسم لها مهرا وقوله قبل ان يمس يريد قبل الخلوة لانه قد تأوله على الخلوة فى حديث طاوس عنه فاوجب لها المتعة قبل الخلوة * واختلف فقهاء الامصار فى ذلك ايضا فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر الخلوة الصحيحة تمنع سقوط شئ من المهر بعد الطلاق وطئ اولم يطأ وهى ان لا يكون احدهما محرما او مريضا اولم تكن حائضا او صائمة فى رمضان اورتقاء فانه ان كان كذلك ثم طلقها وجب لها نصف المهر اذا لم يطأها والعدة واجبة فى هذه الوجوه كلها ان طلقها فعليها العدة وقال سفيان الثورى لها المهر كاملا اذا

خلابها ولم يدخل بها اذا جاء ذلك من قبله وان كانت رتقاء فلها نصف المهر وقال مالك اذا خلا
بها وقبلها وكشفها ان كان ذلك قريبا فلا ارى لها الا نصف المهر وان تطاول ذلك فلها المهر
الا ان تضع له ماشاءت وقال الاوزاعى اذا تزوج امرأة فدخل بها عند اهلها قبلها ولمسها
ثم طلقها ولم يجامعها اوارخى عليها سترا او اغلق بابا فقد تم الصداق وقال الحسن بن صالح
اذا خلا بها فلها نصف المهر اذا لم يدخل بها وان ادعت الدخول بعد الخلوة فالقول قولها بعد
الخلوة وقال الليث اذا ارخى عليها سترا فقد وجب الصداق وقال الشافعى اذا خلابها ولم
يجامعها حتى طلق فلها نصف المهر ولا عدة عليها * قال ابوبكر مما يحتج به فى ذلك من طريق
الكتاب قوله عز وجل (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) فاوجب ايفاء الجميع فلا يجوز اسقاط شئ
منه الا بدليل ويدل عليه قوله تعالى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احديهن
قنطارا فلا تأخذوا منه شيأ أتأخذونه بهتانا واثما مبينا وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى
بعض) فيه وجهان من الدلالة على ماذكرنا احدهما قوله تعالى (فلا تأخذوا منه شيأ) والثانى
(وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض) وقال الفراء الافضاء الخلوة دخل بها اولم يدخل
وهو حجة فى اللغة وقد اخبر ان الافضاء اسم للخلوة فمنع الله تعالى ان يأخذ منه شيأ بعد الخلوة
وقد دل على ان المراد هو الخلوة الصحيحة التى لاتكون ممنوعا فيها من الاستمتاع لان الافضاء
مأخوذ من الفضاء من الارض وهو الموضع الذى لابناء فيه ولا حاجز يمنع من ادراك مافيه
فافاد بذلك استحقاق المهر بالخلوة على وصف وهى التى لاحائل بينهما ولا مانع من التسليم
والاستمتاع اذ كان لفظ الافضاء يقتضيه ويدل عليه ايضا قوله تعالى (فانكحوهن باذن
اهلهن وآتوهن اجورهن بالمعروف) وقوله تعالى (فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن
فريضة) يعنى مهورهن وظاهره يقتضى وجوب الايتاء فى جميع الاحوال الا ماقام دليله
* قال ابوبكر ويدل عليه من جهة السنة ماحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان
قال اخبرنا معلى بن منصور قال حدثنا ابن لهيعة قال حدثنا ابوالاسود عن محمد بن عبدالرحمن بن
ثوبان قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من كشف خمار امرأة ونظر اليها
وجب الصداق دخل بها اولم يدخل وهو عندنا اتفاق الصدر الاول لان حديث فراس
عن الشعبى عن عبدالله بن مسعود لايثبته كثير من الناس من طريق فراس * وحدثنا عبدالباقى
ابن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا هوذة بن خليفة قال حدثنا عوف عن زرارة بن
اوفى قال قضى الخلفاء الراشدون المهديون انه من اغلق بابا و ارخى سترا فقد وجب المهر
ووجبت العدة فاخبر انه قضاء الخلفاء الراشدين وقد روى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
انه قال عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وعضوا عليها بالنواجذ * ومن
طريق النظر ان المعقود عليه من جهتها لايخلو اما ان يكون الوطء اوالتسليم فلما اتفق الجميع
على جواز نكاح المجبوب مع عدم الوطء دل ذلك على ان صحة العقد غير متعلقة بالوطء اذ لو كان
كذلك لوجب ان لايصح العقد عند عدم الوطء ألا ترى انه لما تعلقت صحته بصحة التسليم

كان من لا يصح منها التسليم من ذوات المحارم لم يصح عليها العقد واذا كانت صحة العقد متعلقة بصحة التسليم من جهتها فواجب ان تستحق كمال المهر بعد صحة التسليم بحصول ماتعلقت به صحة العقد له وايضا فان المستحق من قبلها هو التسليم ووقوع الوطء انما هو من قبل الزوج فعجزه وامتناعه لا يمنع من صحة استحقاق المهر ولذلك قال عمر رضي الله عنه في الخلو بها لها المهر كاملا ماذنبهن ان جاء العجز من قبلكم وايضا لو استأجر دارا وخلى بينها وبينه استحق الاجر لوجود التسليم كذلك الخلوة في النكاح وانما قالوا انها اذا كانت محرمة او حائضا او مريضة ان ذلك لا تستحق به كمال المهر من قبل ان هناك تسليما آخر صحيحا تستحق به كمال المهر اذ ليس ذلك تسليما صحيحا ولما لم يوجد التسليم المستحق بعقد النكاح لم تستحق كمال المهر * واحتج من ابى ذلك بظاهر قوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) وقال تعالى في آية اخرى (اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) فعلق استحقاق كمال المهر ووجوب العدة بوجود المسيس وهو الوطء اذ كان معلوما انه لم يرد به وجود المس باليد * والجواب عن ذلك ان قوله تعالى (من قبل ان تمسوهن) قد اختلف الصحابة فيه على ما وصفنا فتأوله علي وعمر وابن عباس وزيد وابن عمر على الخلوة فليس يخلو هؤلاء من ان يكونوا تأولوها من طريق اللغة او من جهة انه اسم له في الشرع اذ غير جائز تأويل اللفظ على ما ليس باسم له في الشرع ولا في اللغة فان كان ذلك عندهم اسما له من طريق اللغة فهم حجة فيها لانهم اعلم باللغة ممن جاء بعدهم وان كان من طريق الشرع فاسماء الشرع لا تؤخذ الا توقيفا واذا صار ذلك اسما لها صار تقدير الآية وان طلقتموهن من قبل الخلوة فنصف ما فرضتم وايضا لما اتفقوا على انه لم يرد به حقيقة المس باليد وتأوله بعضهم على الجماع وبعضهم على الخلوة ومتى كان اسما للجماع كان كناية عنه وجائز ان يكون حكمه كذلك واذا اريد به الخلوة سقط اعتبار ظاهر اللفظ لاتفاق الجميع على انه لم يرد حقيقة معناه وهو المس باليد ووجب طلب الدليل على الحكم من غيره وما ذكرناه من الدلالة يقتضي ان مراد الآية هو الخلوة دون الجماع فاقل احواله ان لا يخص به ما ذكرنا من ظواهر الآي والسنة وايضا لو اعتبرنا حقيقة اللفظ اقتضى ذلك ان يكون لو خلا بها ومسها بيده ان تستحق كمال المهر لوجود حقيقة المس واذا لم يخل بها ومسها بيده خصصناه بالاجماع وايضا لو كان المراد الجماع فليس يمتنع ان يقوم مقامه ما هو مثله وفي حكمه من صحة التسليم كما قال تعالى (فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا) وما قام مقامه من الفرقة فحكمه حكمه في اباحتها للزوج الاول وقد حكي عن الشافعي في المجبوب اذا جامع امرأته ان عليه كمال المهر ان طلق من غير وطء فعلمنا ان الحكم غير متعلق بوجود الوطء وانما هو متعلق بصحة التسليم * فان قيل لو كان التسليم قائما مقام الوطء لوجب ان يحلها للزوج الاول كما يحلها الوطء * قيل له هذا غلط لان التسليم انما هو علة لاستحقاق كمال المهر وليس بعلة لاحلالها للزوج الاول ألا ترى ان الزوج لو مات عنها قبل الدخول استحقت كمال المهر وكان الموت بمنزلة الدخول

ولايحلها ذلك للزوج الاول * قوله تعالى (الاان يعفون اويعفو الذى بيده عقدة النكاح) قوله تعالى (الا ان يعفون) المراد به الزوجات لانه لو اراد الازواج لقال الا ان يعفوا ولاخلاف فى ذلك وقد روى ايضا عن ابن عباس ومجاهد وجماعة من السلف ويكون عفوها ان تترك بقية الصداق وهو النصف الذى جعله الله لها بعد الطلاق بقوله تعالى (فنصف مافرضتم) * فان قيل قد يكون الصداق عرضا بعينه وعقارا لايصح فيه العفو * قيل له ليس معنى العفو فى هذا الموضع ان تقول قد عفوت وانما العفو هو التسهيل اوالترك والمعنى فيه ان تتركه له على الوجه الجائز فى عقود التمليكات فكان تقدير الآية ان تملكه اياه وتتركه له تمليكا بغير عوض تأخذه منه * فان قال قائل فى هذا دلالة على جواز هبة المشاع فيما يقسم لاباحة الله تعالى لها تمليك نصف الفريضة اياه بعد الطلاق ولم يفرق بين ما كان منها عينا اودينا ولابين مايحتمل القسمة اولا يحتملها فوجب بقضية الآية جواز هبة المشاع * فيقال له ليس الامر كما ظننت لانه ليس المعنى فى العفو ان تقول قد عفوت اذ لاخلاف ان رجلا لو قال لرجل قد عفوت لك عن دارى هذه او قد ابرأتك من دارى هذه ان ذلك لايوجب تمليكا ولايصح به عقد هبة واذا كان كذلك وما نص عليه فى الآية من العفو غير موجب لجواز عقود التمليكات به علم ان المراد به تمليكها على الوجه الذى تجوز عليه عقود الهبات والتمليكات اذ كان اللفظ الذى به يصح التمليك غير مذكور فصار حكمه موقوفا على الدلالة فما جاز فى الاصول جاز فى ذلك ومالم يجز فى الاصول من عقود الهبات لم يجز فى هذا ,مع هذا فان كان هذا السائل عن ذلك من اصحاب الشافعى فانه يلزمه ان يجيز الهبة غير مقبوضة لان الله سبحانه لم يفرق بين المهر المقبوض وغير المقبوض فاذا عفت وقد قبضت فواجب ان يجوز من غير تسليمه الى الزوج واذا لم يجز ذلك وكان محمولا على شروط الهبات كذلك فى المشاع وان كان من اصحاب مالك واحتج به فى جوازها فى المشاع وقبل القبض كان الكلام على ما قدمناه * واما قوله تعالى (اويعفو الذى بيده عقدة النكاح) فان السلف قد اختلفوا فيه فقال على وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير ومحمد بن كعب وقتادة ونافع هو الزوج وكذلك قال ابوحنيفة وابويوسف ومحمد وزفر والثورى وابن سبرمة والاوزاعى والشافعى قالوا عفوه ان يتم لها كمال المهر بعد الطلاق قبل الدخول قالوا وقوله تعالى (الاان يعفون) البكر والثيب وقد روى عن ابن عباس فى ذلك روايتان احداهما مارواه حماد بن سلمة عن على بن زيد عن عمار بن ابى عمار عن ابن عباس قال هو الزوج وروى ابن جريج عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس قال رضى الله بالعفو وامر به وان عفت فكما عفت وان ضنت وعفا وليها جاز وان ابت وقال علقمة والحسن وابراهيم وعطاء وعكرمة وابوالزناد هو الولى وقال مالك بن انس اذا طلقها قبل الدخول وهى بكر جاز عفو ابيها عن نصف الصداق وقوله تعالى (الاان يعفون) اللاتى قد دخل بهن قال ولايجوز لاحد ان يعفو عن شئ من الصداق الاالاب وحده لاوصى ولاغيره وقال الليث لابى البكر ان يضع من صداقها عند عقدة النكاح ويجوز ذلك عليها وبعد عقدة النكاح ليس له

ان يضع شيأ من صداقها ولا يجوز ايضا عفوه عن شئ من صداقها بعد الطلاق قبل الدخول ويجوز له مبارأة زوجها وهى كارهة اذا كان ذلك نظرا من ابيها لها فكما لم يجز للاب ان يضع شيأ من صداقها بعد النكاح كذلك لا يعفو عن نصف صداقها بعد ذلك وذكر ابن وهب عن مالك ان مبارأته عليها جائزة * قال ابو بكر قوله تعالى (او يعفو الذى بيده عقدة النكاح) متشابه لاحتماله الوجهين اللذين تأولهما السلف عليهما فوجب رده الى المحكم وهو قوله تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيأ مريأ) وقال تعالى فى آية اخرى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احديهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيأ) وقال تعالى (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيأ الا ان يخافا الا يقيما حدود الله) فهذه الآيات محكمة لا احتمال فيها لغير المعنى الذى اقتضته فوجب رد الآية المتشابهة وهى قوله تعالى (او يعفو الذى بيده عقدة النكاح) اليها لامر الله تعالى الناس برد المتشابه الى المحكم وذم متبعى المتشابه من غير حمله على معنى المحكم بقوله تعالى (فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة) وايضا لما كان اللفظ محتملا للمعانى وجب حمله على موافقة الاصول ولا خلاف انه غير جائز للاب هبة شئ من مالها للزوج ولا لغيره فكذلك المهر لانه مالها وقول من حمله على الولى خارج عن الاصول لان احدا لا يستحق الولاية على غيره فى هبة ماله فلما كان قول القائلين بذلك مخالفا للاصول خارجا عنها وجب حمل معنى الآية على موافقتها اذ ليس ذلك اصلا بنفسه لاحتماله للمعانى وما ليس باصل فى نفسه فالواجب رده الى غيره من الاصول واعتباره بها وايضا فلو كان المعنيان جميعا فى حيز الاحتمال ووجد نظائرهما فى الاصول لكان فى مقتضى اللفظ ما يوجب ان يكون الزوج اولى بظاهر اللفظ من الولى وذلك لان قوله تعالى (او يعفو الذى بيده عقدة النكاح) لا يجوز ان يتناول الولى بحال لا حقيقة ولا مجازا لان قوله تعالى (الذى بيده عقدة النكاح) يقتضى ان تكون العقدة موجودة وهى فى يد من هى فى يده فاما عقدة غير موجودة فغير جائز اطلاق اللفظ عليها بانها فى يد احد فلما لم تكن هناك عقدة موجودة فى يد الولى قبل العقد ولا بعده وقد كانت العقدة فى يد الزوج قبل الطلاق فقد تناوله اللفظ بحال فوجب ان يكون حمله على الزوج اولى منه على الولى * فان قيل انما حكم الله بذلك بعد الطلاق وليست عقدة النكاح بيد الزوج بعد الطلاق * قيل له يحتمل اللفظ بان يريد الذى كان بيده عقدة النكاح والولى لم يكن بيده عقدة النكاح ولا هى فى يده فى الحال فكان الزوج اولى بمعنى الآية من الولى ويدل على ذلك قوله تعالى فى نسق التلاوة (ولا تنسوا الفضل بينكم) فندبه الى الفضل وقال تعالى (وان تعفوا اقرب للتقوى) وليس فى هبة مال الغير افضال منه على غيره والمرأة لم يكن منها افضال وفى تجويز عفو الولى اسقاط معنى الفضل المذكور فى الآية وجعله تعالى بعد العفو اقرب للتقوى ولا تقوى له فى هبة مال غيره وذلك الغير لم يقصد الى العفو فلا يستحق به سمة التقوى وايضا فلا خلاف ان الزوج مندوب الى ذلك وعفوه وتكميل المهر لها جائز منه فوجب ان يكون مرادا بها واذا كان الزوج مرادا انتفى ان يكون الولى مرادا بها لان السلف

تأولوه على احد معنيين اماالزوج واماالولى واذ قد دللنا على انالزوج مراد وجب انتمتنع ارادة الولى * فان قال قائل على ماقدمنا فيما تضمنتهالآية منالندب الىالفضل والى مايقرب منالتقوى وان كان ذلك خطابا مخصوصا به المالك دون من يهب مالالغير ليس يمتنع فىالاصول ان تلحق هذه التسمية للولى وان فعل ذلك فى مال من يلى عليه والدليل على ذلك انه يستحق الثواب باخراج صدقة الفطر عنالصغير من مال الصغير وكذلك الاضحية والختان * قيل اغفلت موضعالحجاج مماقدمناه وذلك اناقلنا هوغير مستحق للثواب والفضل بالتبرع بمالالغير فعارضتنا بمن وجب عليه حق فى ماله فاخرجه عنه وليه وهوالاب ونحن نجيز للوصى ولغيرالوصى ان يخرج عنه هذه الحقوق ولانجيز عفوهم عنه فكيف تكون الاضحية وصدقةالفطر والحقوق الواجبة بمنزلة التبرع واخراج مالايلزم منملكها * وزعم بعض من احتج لمالك انه لواراد الزوج لقال الا أنيعفون او يعفو الزوج لما قد تقدم من ذكرالزوجين فيكونالكلام راجعا اليهما جميعا فلما عدل عنذلك الى ذكر منلايعرف الا بالصفة علم انه لم يردالزوج * قال ابوبكر وهذا الكلام فارغ لامعنى تحته لاناللّه تعالى يذكر ايجابالاحكام تارة بالنصوص وتارة بالدلالة علىالمعنى المراد من غيرنص عليه وتارة بلفظ يحتمل للمعانى وهو فى بعضها اظهر وبه اولى وتارة بلفظ مشترك يتناول معانى مختلفة يحتاج فىالوصول الىالمراد بالاستدلال عليه من غيره وقد وجد ذلك كله فىالقرآن * وقوله لو اراد الزوج لقال اويعفو حتى يرجع الكلام الىالزوج دون غيره ولما عدل عنه الى لفظ محتمل خلف منالقول لا معنى له ويقال له لو اراد الولى لقال الولى ولم يورد لفظا يشترك فيه الولى وغيره * وقال هذا القائل انالعافى هوالتارك لحقه وهى اذا تركت النصفالواجب لها فهى عافية وكذلك الولى فان الزوج اذا اعطاها شيأ غير واجب لها لايقال له عاف وانما هو واهب وهذا ايضا كلام ضعيف لان الذى تأولوه علىالزوج قالوا ان عفوه هو اتمام الصداق لها وهمالصحابة والتابعون وهم اعلم بمعانى اللغة وما تحتمله منهذا القائل * وايضا فانالعفو فى هذا الموضع ليس هو قوله قد عفوت وانما المعنى فيه تكميلالمهر من قبل الزوج اوتمليك المرأة النصف الباقى بعدالطلاق اياه ألا ترى انالمهر لوكان عبدا بعينه لكان حكمالآية مستعملا فيه والندب المذكور فيها قائما فيه ويكون عفوالمرأة ان تملكهالنصف الباقى لها بعدالطلاق لا بانتقول قد عفوت ولكن علىالوجه الذى يجوز فيه عقود التمليكات فكذلك العفو من قبلالزوج ليس هو ان يقول قد عفوت لكن بتمليك مبتدأ على حسب ماتجوز التمليكات وكذلك لوكانت المرأة قد قبضتالمهر واستهلكته كان عفوالزوج فى هذه الحالة ابراءها منالواجب عليها ولوكان المهر دينا فى ذمةالزوج كان عفوها ابراءه منالباقى فكل عفو اضيف الىالمرأة فمثله يضاف الىالزوج ويقال فما تقول فى عفو الولى على أى صفة هو فانا نجعل عفوالزوج على مثلها فالاشتغال بمثل ذلك لايجدى نفعا لان ذلك كلام فى لفظ العفو والعدول عنه وهو مع ذلك منتقض على قائله الا انى ذكرته ابانة عن اختلال

قول المخالفين ولجأهم الى تزويق الكلام بما لا دلالة فيه * وقوله تعالى (الا ان يعفون) يدل على بطلان قول من يقول ان البكر اذا عفت عن نصف الصداق بعد الطلاق انه لايجوز وهو قول مالك لان الله تعالى لم يفرق بين البكر والثيب فى قوله تعالى (الا ان يعفون) ولما كان قوله وابتداء خطابه حين قال تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم) عاما فى الابكار والثيب وجب ان يكون ماعطف عليه من قوله تعالى (الا ان يعفون) عاما فى الفريقين منهما وتخصيص الثيب بجواز العفو دون البكر لادلالة عليه * وقوله تعالى (فنصف مافرضتم) يوجب ان يكون اذا تزوجها على الف درهم ودفعها اليها ثم طلقها قبل الدخول وقد اشترت بها متاعا ان يكون لها نصف الالف وتضمن للزوج النصف وقال مالك يأخذ الزوج نصف المتاع الذى اشترته والله تعالى انما جعل له نصف المفروض وكذلك المرأة فكيف يجوز ان يؤخذ منها مالم يكن مفروضا ولاهو قيمة له وهو ايضا خلاف الاصول لان رجلا لو اشترى عبدا بالف درهم وقبض البائع الالف واشترى بها متاعا ثم وجد المشترى بالعبد عيبا فرد لم يكن له على المتاع الذى اشتراه البائع سبيل وكان المتاع كله للبائع وعليه ان يرد على المشترى الفا مثلها فالنكاح مثله لافرق بينهما اذ لم يقع عقد النكاح على المتاع كما لم يقع عقد البيع عليه وانما وقع على الالف والله تعالى اعلم

باب الصلاة الوسطى وذكر الكلام فى الصلاة

قال الله تعالى ﴿ حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ﴾ فيه امر بفعل الصلاة وتأكيد وجوبها بذكر المحافظة وهى الصلوات الخمس المكتوبات المعهودات فى اليوم والليلة وذلك لدخول الالف واللام عليها اشارة بها الى معهود وقد انتظم ذلك القيام بها واستيفاء فروضها وحفظ حدودها وفعلها فى مواقيتها وترك التقصير فيها اذ كان الامر بالمحافظة يقتضى ذلك كله واكد الصلاة الوسطى بافرادها بالذكر مع ذكره سائر الصلوات وذلك يدل على معنيين اما ان تكون افضل الصلوات واولاها بالمحافظة عليها فلذلك افردها بالذكر عن الجملة واما ان تكون المحافظة عليها اشد من المحافظة على غيرها وقد روى فى ذلك روايات مختلفة يدل بعضها على الوجه الاول وبعضها على الوجه الثانى فمنها ماروى عن زيد بن ثابت انه قال هى الظهر لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلى بالهجير ولايكون وراءه الا الصف او الصفان والناس فى قائلتهم وتجارتهم فانزل الله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) وفى بعض الفاظ الحديث فكانت اثقل الصلوات على الصحابة فانزل الله تعالى ذلك قال زيد بن ثابت وانما سماها وسطى لان قبلها صلاتين وبعدها صلاتين وروى عن ابن عمر وابن عباس ان الصلاة الوسطى صلاة العصر وروى عن ابن عباس رواية اخرى انها صلاة الفجر وقد روى عن عائشة وحفصة وام كلثوم ان فى مصحفهن (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى صلوة العصر) وروى عن البراء بن عازب قال نزلت (حافظوا على الصلوات وصلوة العصر) وقرأتها على عهد رسول الله

صلى الله عليه وسلم ثم نسخها الله تعالى فانزل (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) فاخبر البراء ان ما فى مصحف هؤلاء من ذكر صلاة العصر منسوخ وقد روى عاصم عن زر عن على قال قاتلنا الاحزاب فشغلونا عن صلاة العصر حتى كادت الشمس ان تغيب فقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم املأ قلوب الذين شغلونا عن الصلاة الوسطى نارا قال على كنا نرى انها صلاة الفجر وروى عكرمة وسعد بن جبير ومقسم عن ابن عباس مثل ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم وروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انها صلاة العصر وكذلك روى سمرة بن جندب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عن على من قوله انها صلاة العصر وكذلك عن ابى بن كعب وعن قبيصة بن ذؤيب المغرب وقيل انما سميت صلاة العصر الوسطى لانها بين صلاتين من صلاة النهار وصلاتين من صلاة الليل وقيل ان اول الصلوات وجوبا كانت الفجر وآخرها العشاء الآخرة فكانت العصر هى الوسطى فى الوجوب ومن قال ان الوسطى الظهر يقول لانها وسطى صلاة النهار بين الفجر والعصر ومن قال الصبح فقد قال ابن عباس لانها تصلى فى سواد من الليل وبياض من النهار فجعلها وسطى فى الوقت ومن الناس من يستدل بقوله تعالى (والصلوة الوسطى) على نفى وجوب الوتر لانها لو كانت واجبة لما كان لها وسطى لانها تكون حينئذ ستا فيقال له ان كانت الوسطى العصر فوجهه ماقيل انها وسطى فى الايجاب وان كانت الظهر فلانها بين صلاتى النهار الفجر والعصر فلا دلالة على نفى وجوب الوتر التى هى من صلاة الليل وايضا فانها وسطى الصلوات المكتوبات وليس الوتر من المكتوبات وان كانت واجبة لانه ليس كل واجب فرضا اذ كان الفرض هو اعلى فى مراتب الوجوب وايضا فان فرض الوتر زيادة وردت بعد فرض المكتوبات لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله زادكم الى صلاتكم صلاة وهى الوتر وانما سميت وسطى قبل وجوب الوتر * واما قوله عز وجل (وقوموا لله قانتين) فانه قد قيل فى معنى القنوت فى اصل اللغة انه الدوام على الشئ وروى عن السلف فيه اقاويل روى عن ابن عباس والحسن وعطاء والشعبى (وقوموا لله قانتين) مطيعين وقال نافع عن ابن عمر قال القنوت طول القيام وقرأ (أمن هو قانت آناء الليل) وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال افضل الصلاة طول القنوت يعنى القيام وقال مجاهد القنوت السكوت والقنوت الطاعة ولما كان اصل القنوت الدوام على الشئ جاز ان يسمى مديم الطاعة قانتا وكذلك من اطال القيام والقراءة والدعاء فى الصلاة او اطال الخشوع والسكوت كل هؤلاء فاعلو القنوت وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قنت شهرا يدعو فيه على حى من احياء العرب والمراد به اطال قيام الدعاء * وقد روى الحارث بن سبل عن ابى عمرو الشيبانى قال كنا نتكلم فى الصلاة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت (وقوموا لله قانتين) فامرنا بالسكوت فاقتضى ذلك النهى عن الكلام فى الصلاة وقال عبد الله بن مسعود كنا نسلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو فى الصلاة فيرد علينا قبل ان نأتى ارض الحبشة فلما رجعت سلمت عليه فلم يرد على فذكرت ذلك له فقال ان الله يحدث من امره مايشاء وانه قضى ان لاتتكلموا فى الصلاة وروى عطاء بن يسار عن ابى سعيد الخدرى ان رجلا سلم على النبي صلى الله عليه وسلم فرد عليه

بالاشارة فلما سلم قال كنا نرد السلام في الصلاة فنهينا عن ذلك وروى ابراهيم الهجرى عن ابن عياض عن ابي هريرة قال كانوا يتكلمون في الصلاة فنزل (فاذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا) وفي حديث معاوية بن الحكم السلمي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شئ من كلام الناس انما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن * ففي هذه الاخبار حظر الكلام في الصلاة ولم تختلف الرواة ان الكلام كان مباحا في الصلاة الى ان حظره واتفق الفقهاء على حظره الا ان مالكا قال يجوز فيها لاصلاح الصلاة وقال الشافعي كلام السهو لا يفسدها ولم يفرق اصحابنا بين شئ منه وافسدوا الصلاة بوجوده فيها على وجه السهو وقع اولاصلاح الصلاة والدليل عليه ان الآية التي تلونا من قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) ورواية من روى انها نزلت في حظر الكلام في الصلاة مع احتماله له لولم ترد الرواية بسبب نزولها ليس فيها فرق بين الكلام الواقع على وجه السهو والعمد وبينه اذا قصد به اصلاح الصلاة او لم يقصد وكذلك سائر الاخبار المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حظره فيها لم يفرق فيها بين ما قصد به اصلاح الصلاة وبين غيره ولا بين السهو والعمد منه فهي عامة في الجميع * فان قيل النهي عن الكلام في الصلاة مقصور على العامد دون الناسي لاستحالة نهي الناسي * قيل له حكم النهي قد يجوز ان يتعلق على الناسي كهو على العامد وانما يختلفان في المأثم واستحقاق الوعيد فاما في الاحكام التي هي فساد الصلاة وايجاب قضائها فلا يختلفان ألا ترى ان الناسي بالاكل والحدث والجماع في الصلاة في حكم العامد فيما يتعلق عليه من احكام هذه الافعال من ايجاب القضاء وافساد الصلاة وان كانا مختلفين في حكم المأثم واستحقاق الوعيد واذا كان ذلك على ما وصفنا كان حكم النهي فيما يقتضيه من ايجاب القضاء معلقا بالناسي كهو بالعامد لافرق بينهما فيه وان اختلفا في حكم المأثم والوعيد * فقد دلت هذه الاخبار على فساد قول من فرق بين ما قصد به الاصلاح للصلاة وبين ما لم يقصد به اصلاحها وعلى فساد قول من فرق بين الناسي والعامد ويدل على ذلك ايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث معاوية بن الحكم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شئ من كلام الناس وحقيقته الخبر فهو محمول على حقيقته فاقتضى ذلك اخبارا من النبي صلى الله عليه وسلم بان الصلاة لا يصلح فيها كلام الناس فلو بقي مصليا بعد الكلام لكان قد صلح الكلام فيها من وجه فثبت بذلك ان ما وقع فيه كلام الناس فليس بصلاة ليكون مخبره خبرا موجودا في سائر ما اخبر به ومن وجه آخر ان ضد الصلاح هو الفساد وهو يقتضيه في مقابلته فاذا لم يصلح فيها ذلك فهي فاسدة اذا وقع الكلام فيها ولو لم يكن كذلك لكان قد صلح الكلام فيها من غير افساد وذلك خلاف مقتضى الخبر * واحتج الفريقان جميعا من مخالفينا الذين حكينا قولهما بحديث ابي هريرة في قصة ذي اليدين وروى من طرق قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى صلاتي العشي الظهر او العصر ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع يده عليها احداهما على الاخرى يعرف في وجهه الغضب قال وخرج سرعان الناس فقالوا أقصرت الصلاة وفي الناس ابو بكر وعمر فهاباه ان يكلماه فقام رجل طويل اليدين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسميه ذا اليدين فقال

يا رسول الله أنسيت ام قصرت الصلاة فقال له لم انس ولم تقصر الصلاة فقال بل نسيت
فاقبل على القوم فقال أصدق ذواليدين قالوا نعم فجاء فصلى بنا الركعتين الباقيتين وسلم وسجد
سجدتى السهو قالوا فاخبر ابوهريرة بما كان منه ومنهم من الكلام ولم يمتنع من البناء وقدكان
ابوهريرة متأخر الاسلام وروى يحيى بن سعيد القطان قال حدثنا اسماعيل بن ابى خالد
عن قيس بن ابى حازم قال اتينا اباهريرة فقلنا حدثنا فقال صحبت رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثلاث سنين وقد روى عنه انه قدم المدينة والنبى صلى الله عليه وسلم بخيبر
فخرج خلفه وقد فتح النبى صلى الله عليه وسلم خيبر قالوا فاذا كانت هذه القصة بعد اسلام
ابى هريرة ومعلوم ان نسخ الكلام كان بمكة لان عبدالله بن مسعود لما قدم على رسول الله
صلى الله عليه سلم من ارض الحبشة كان الكلام فى الصلاة محظورا لانه سلم غليه فلم يرد
عليه واخبره بنسخ الكلام فى الصلاة فثبت بذلك ان ما فى حديث ذى اليدين كان بعد
حظر الكلام فى الصلاة وقال اصحاب مالك انما لم تفسد به الصلاة لانه كان لاصلاحها وقال
الشافعى لانه وقع ناسيا * فيقال لهم لوكان حديث ذى اليدين بعد نسخ الكلام لكان مبيحا
للكلام فيها ناسخا لحظره المتقدم له لانه لم يخبرهم ان جواز ذلك مخصوص بحال دون حال
وقدروى سفيان بن عينة عن ابى حازم عن سهل بن سعد ان النبى صلى الله عليه وسلم قال من
نابه فى صلاته شئ فليقل سبحان الله انما التصفيق للنساء والتسبيح للرجال وروى سفيان
عن الزهرى عن ابى سلمة عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال التسبيح للرجال
والتصفيق للنساء فمنع رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن نابه شئ فى صلاته من الكلام وامر
بالتسبيح فلما لم يكن من القوم تسبيح فى قصة ذى اليدين ولاانكر عليهم النبى صلى الله عليه
وسلم تركه دل ذلك على ان قصة ذى اليدين كانت قبل ان يعلمهم التسبيح اذغير جائز ان
يكون قدعلمهم التسبيح ثم يخالفونه الى غيره ولوكانوا خالفوا ماامروابه من التسبيح
فى مثل هذه الحال لظهر فيه النكير عليهم فى تركهم التسبيح المأموربه الى الكلام المحظور وفى
هذادليل على ان قصة ذى اليدين كانت على احد وجهين اما قبل حظر الكلام فى الصلاة واما
ان تكون بعد حظر الكلام بديا منه ثم ابيح الكلام ثم حظر بقوله التسبيح للرجال والتصفيق
للنساء وقدكان نسخ الكلام بالمدينة بعد الهجرة يدل عليه ماروى معمر عن الزهرى عن ابى
سلمة بن عبدالرحمن عن ابى هريرة قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر او العصر
وذكر الحديث قال الزهرى فكان هذا قبل بدر ثم استحكمت الامور بعده وقال زيد بن ارقم كنا
نتكلم فى الصلاة حتى نزلت (وقوموا لله قانتين) فامرنا بالسكوت وقال ابوسعيد الخدرى سلم
رجل على النبى صلى الله عليه وسلم فرد عليه اشارة وقال كنا نرد السلام فى الصلاة فنهينا عن
ذلك وابوسعيد الخدرى من اصاغر اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ويدل على صغر سنه ماروى هشام
عن ابيه عن عائشة قالت وماعلم ابى سعيد الخدرى وانس بن مالك بحديث رسول الله صلى الله
عليه وسلم وانما كانا غلامين صغيرين وكان قدوم عبدالله بن مسعود على النبى صلى الله

عليه وسلم من الحبشة انما كان بالمدينة وروى الزهرى عن سعيد بن المسيب وابى بكر بن عبد الرحمن وعروة بن الزبير ان عبدالله بن مسعود ومن كان معه بالحبشة قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة وقد روى اهل السير ان عبدالله بن مسعود لما قتل اباجهل يوم بدر بعدما أثخنه ابنا عفراء واذا كان كذلك فقد اخبر عبدالله بن مسعود بحظر الكلام فى الصلاة عند قدومه من الحبشة وكان ذلك والنبى صلى الله عليه وسلم يريد الخروج الى بدر وروى عبدالله بن وهب عن عبدالله بن العمرى عن نافع عن ابن عمر انه ذكر له حديث ذى اليدين فقال كان اسلام ابى هريرة بعدما قتل ذواليدين ثبت بذلك ان مارواه ابوهريرة كان قبل اسلامه لان اسلامه كان عام خيبر فثبت ان اباهريرة لم يشهد تلك القصة وان حدث بها كما قال البراء ماكل مانحدثكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعناه ولكنا سمعنا وحدثنا اصحابنا وروى حماد بن سلمة عن حميد عن انس قال والله ماكل مانحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن كان يحدث بعضنا بعضا ولايتهم بعضنا بعضا وقد روى ابن جريج قال اخبرنى عمرو عن يحيى بن جعدة انه اخبره عن عبدالرحمن بن عبدالقارّى انه سمع اباهريرة يقول لا ورب هذا البيت ماانا قلت من ادرك الصبح وهو جنب فليفطر ولكن محمد قاله ورب هذا البيت ثم لما اخبر برواية عائشة وام سلمة ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنبا من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك قال لاعلم لى بهذا انما اخبرنى به الفضل بن العباس فليس فى روايته بحديث ذى اليدين مايدل على مشاهدته * فان قيل فقد روى فى بعض اخباره انه قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم * قيل له يحتمل ان يكون مراده انه صلى بالمسلمين وهو منهم كما روى مسعر بن كدام عن عبدالملك ابن ميسرة عن النزال بن سبرة قال قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم انا واياكم كنا ندعى بنى عبدمناف فانتم اليوم بنوعبدالله ونحن بنوعبدالله انما يعنى انه قال ذلك لقومه * فان قيل لوكان حظر الكلام فى الصلاة متقدما لبدر لما شهده زيد بن ارقم لانه كان صغير السن وكان يتيما فى حجر عبدالله بن رواحة حين خرج الى مؤتة ومثله لايدرك قصة كانت قبل بدر * قيل له ان كان زيد بن ارقم قد شهد اباحة الكلام فى الصلاة فانه جائز ان يكون قد ابيح بعد الحظر ثم حظر فكان آخر امره الحظر وجائز ان يكون ابوهريرة ايضا قد شهد اباحة الكلام فى الصلاة بعد حظره ثم حظر بعد ذلك الا ان اخباره عن قصة ذى اليدين لامحالة لم يكن عن مشاهدة لانه اسلم بعدها وجائز ان يكون زيد بن ارقم اخبر عن حال المسلمين فى كلامهم فى الصلاة الى نزول قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) ويكون معنى قوله كنا نتكلم فى الصلاة اخبارا عن المسلمين وهو منهم كما قال النزال بن سبرة قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وكما قال الحسن خطبنا ابن عباس بالبصرة وهو لم يكن بها يومئذ انما طرئ عليها بعده * ومما يدل على ان قصة ذى اليدين كانت فى حال اباحة الكلام ان فيها ان النبى صلى الله عليه وسلم استند الى جذع فى المسجد وان سرعان الناس خرجوا فقالوا أقصرت الصلاة وان النبى صلى الله عليه وسلم

اقبل على القوم فسألهم فقالوا صدق وبعض هذا الكلام كان عمدا وبعضه كان لغير اصلاح الصلاة فدل على انهـا كانت فى حال اباحة الكلام وجملة الامر فى ذلك ان كان فى حال اباحة الكلام بديا قبل حظره فلا حجة للمخالف فيه وان كان بعد حظر الكلام فليس يمتنع ان يكون ابيح بعد الحظر ثم حظر فكان آخر امره الحظر ونسخ به ما فى حديث ابى هريرة وقد بينا ان قوله التسبيح للرجال والتصفيق للنساء كان بعد حديث ابى هريرة اذ لو كان متقدما لانكر عليهم ترك المأمور به من التسبيح ولكان القوم لا يخالفونه الى الكلام مع علمهم بحظر الكلام والامر بالتسبيح وفى ذلك دليل على ان الامر بالتسبيح ناسخ لحظر الكلام متأخر عنه فوجب ان يكون ما فى حديث ابى هريرة مختلفا فى استعماله فوجب ان تقضى عليه الاخبار الواردة فى الحظر لان من اصلنا انه متى ورد خبران احدهما خاص والآخر عام واتفقوا على استعمال العام واختلفوا فى استعمال الخاص كان الخبر المتفق على استعماله قاضيا على المختلف فيه * فان قيل قد فرقتم بين حدث الساهى والعامد فهلا فرقتم بين سهو الكلام وعمده * قيل له هذا سؤال فارغ لا يستحق الجواب الا ان يتبين وجه الدلالة فى احدى المسئلتين على الاخرى ومع ذلك فانه لا فرق عندنا بين حدث الساهى والعامد فى افساد الصلاة بعد ان يكون من فعله وانما الفرق بين ما كان من فعله اوسبقه من غير فعله فاما لو سهى فحك قرحة وخرج منها دم اوتقيأ فسدت صلاته وان كان ساهيا * فان قيل فقد فرقتم بين سلام الساهى والعامد وهو كلام فى الصلاة فكذلك سائر الكلام فيها * قيل له انما السلام ضرب من الذكر مسنون به الخروج من الصلاة فاذا قصد اليه عامدا فسدت به الصلاة كما يخرج به منها فى آخره واذا كان ساهيا فهو ذكر من الاذكار لا يخرج به من الصلاة وانما كان ذكرا لانه سلام على الملائكة وعلى من حضره من المصلين وهو لو قال السلام على ملائكة الله وجبريل وميكال اوعلى نبى الله لا تفسد صلاته فلما كان ضربا من الاذكار لم يخرج به من الصلاة الا ان يكون عامدا له ويدل على هذا انه موجود مثله فى الصلاة لا يفسدها وهو قوله السلام عليك ايها النبى ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين واذا كان مثله قد يوجد فى الصلاة ذكرا مسنونا لم يكن مفسدا لها اذا وقع منه ناسيا لان النبى صلى الله عليه وسلم قال ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شئ من كلام الناس وما ابيح فى الصلاة من الكلام فليس بداخل فيه فلا تفسد به الصلاة ولم يتناوله الخبر وانما افسدنا به الصلاة اذا تعمد لا من حيث كان من كلام الناس المحظور فى الصلاة ولكن من جهة انه مسنون للخروج من الصلاة فاذا عمد له فقد قصد الوجه المسنون له فقطع صلاته وايضا لما كان من شرط الصلاة الشرعية ترك الكلام فيها ومتى تعمد الكلام لم تكن صلاة عند الجميع اذا لم يقصد به الى اصلاحها وجب ان يكون وجود الكلام فيها مخرجا لها من ان تكون صلاة شرعية كالطهارة لما كانت من شرطها لم يختلف حكمها فى ترك الطهارة سهوا اوعمدا وكذلك ترك القراءة والركوع والسجود وسائر فروضها لا يختلف حكم السهو والعمد فيها لان الصلاة لما كانت اسما شرعيا وكان صحة هذا الاسم لها متعلقة بشرائط متى عدمت

زال الاسم وكان من شروطها ترك الكلام وجب ان يكون وجوده فيها يسلبها اسم الصلاة الشرعية ولم يكن فاعلا للصلاة فلم تجزه فان الزمونا على ذلك الصيام وما شرط فيه من ترك الاكل وتعلق الاسم الشرعى به ثم اختلف فيه حكم السهو والعمد فانا نقول ان القياس فيهما سواء ولذلك قال اصحابنا لولا الاثر لوجب ان لايختلف فيه حكم الاكل سهوا اوعمدا واذا سلموا القياس فقد استمرت العلة وصحت * قوله عزوجل ﴿ فان خفتم فرجالا اوركبانا ﴾ الآية ذكر الله تعالى فى اول الخطاب الامر بالصلاة والمحافظة عليها وذلك يدل على لزوم استيفاء فروضها والقيام بحدودها لاقتضاء ذكر المحافظة لها واكد الصلاة الوسطى بافرادها بالذكر لما بينا فيما سلف من فائدة ذكر التأكيد لها ثم عطف عليه قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) فاشتمل ذلك على لزوم السكوت والخشوع فيها وترك المشى والعمل فيها وذلك فى حال الامن والطمأنينة ثم عطف عليه حال الخوف وامر بفعلها على الاحوال كلها ولم يرخص فى تركها لاجل الخوف فقال تعالى (فان خفتم فرجالا اوركبانا) قوله (فرجالا) جمع راجل لانك تقول راجل ورجال كتاجر وتجار وصاحب وصحاب وقائم وقيام وامر بفعلها فى حال الخوف راجلا ولم يعذر فى تركها كما امر المريض بفعلها على الحال التى يمكنه فعلها من قيام وقعود وعلى جنب وامره بفعل الصلاة راكبا فى حال الخوف اباحة لفعلها بالايماء لان الراكب انما يصلى بالايماء لايفعل فيها قياما ولا ركوعا ولا سجودا وقد روى عن ابن عمر فى صلاة الخوف قال فان كان خوفا اشد من ذلك صلوا رجالا قياما على اقدامهم وركبانا مستقبلى القبلة وغير مستقبليها قال نافع لاارى ابن عمر قال ذلك الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمذكور فى هذه الآية انما هو الخوف دون القتال فاذا خاف وقد حصره العدو جاز له فعلها كذلك ولما اباح له فعلها راكبا لاجل الخوف لم يفرق بين مستقبل القبلة من الركبان وبين من ترك استقبالها تضمنت الدلالة على جواز فعلها من غير استقبالها لأن الله تعالى امر بفعلها على كل حال ولم يفرق بين من امكنه استقبالها وبين من لم يمكنه فدل على ان من لايمكنه استقبالها فجائز له فعلها على الحال التى يقدر عليها ويدل من جهة اخرى على ذلك وهو ان القيام والركوع والسجود من فروض الصلاة وقد اباح تركها حين امره بفعلها راكبا فترك القبلة احرى بالجواز اذ كان فعل الركوع والسجود آكد من القبلة فاذا جاز ترك الركوع والسجود فترك القبلة احري بالجواز * فان قيل على ما ذكرناه من ان الله لم يبح ترك الصلاة فى حال الخوف وامر بها على الحال التى يمكن فعلها قد كان النبى صلى الله عليه وسلم ترك اربع صلوات يوم الخندق حتى كان هوىّ من الليل ثم قضاهن على الترتيب وفى ذلك دليل على جواز ترك الصلاة فى حال الخوف * قيل له ان الذى اقتضته هذه الآية الامر بالصلاة فى حال الخوف بعد تقديم تأكيد فروضها لانه عطف على قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) ثم زادها تأكيدا بقوله تعالى (وقوموا لله قانتين) فامر فيها بالدوام على الخشوع والسكون والقيام وحظر فيها التنقل من حال الا الى حال هى الصلاة من الركوع والسجود

ولو اقتصر على ذلك لكان جائزا ان يظن ظان ان شرط جواز الصلاة فعلها على هذه الاوصاف فبين حكم هذه الصلوات المكتوبات فى حال الخوف فقال تعالى (فان خفتم فرجالا اوركبانا) فامر بفعلها فى هذه الحال ولم يعذر احدا من المكلفين فى تركها ولم يذكر حال القتال اذ ليس جميع احوال الخوف هى احوال القتال لان حضور العدو يوجب الخوف وان لم يكن قتال قائم فانما امر بفعلها فى هذه الحال ولم يذكر حال القتال والنبى صلى الله عليه وسلم انما لم يصل يوم الخندق لانه كان مشغولا بالقتال والاشتغال بالقتال يمنع الصلاة ولذلك قال صلى الله عليه وسلم ملأ الله قبورهم وبيوتهم نارا كما شغلونا عن الصلاة الوسطى وكذلك يقول اصحابنا ان الاشتغال بالقتال يفسدها * فان قيل ما انكرت من ان يكون النبى صلى الله عليه وسلم انما لم يصل يوم الخندق لانه لم يكن نزلت صلاة الخوف * قيل له قد ذكر محمد بن اسحاق والواقدى جميعا ان غزوة ذات الرقاع كانت قبل الخندق وقد صلى النبى صلى الله عليه وسلم فيها صلاة الخوف فدل ذلك على ان ترك النبى صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف انما كان للقتال لانه يمنع صحتها وينافيها * ويستدل بهذه الآية من يقول ان الخائف تجوز له الصلاة وهو ماش وان كان طالبا لقوله تعالى (فان خفتم فرجالا اوركبانا) * وليس هذا كذلك لانه ليس فى الآية ذكر المشى ومع ذلك فالطالب غير خائف لانه ان انصرف لم يخف والله سبحانه انما اباح ذلك للخائف واذا كان مطلوبا فجائز له ان يصلى راكبا وماشيا اذا خاف * واما قوله تعالى (فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم مالم تكونوا تعلمون) لما ذكر الله تعالى حال الخوف وامر بالصلاة على الوجه الممكن من راجل وراكب ثم عطف عليه حال الامن بقوله تعالى (فاذا امنتم فاذكروا الله) دل ذلك على ان المراد ما تقدم بيانه فى حال الخوف وهو الصلاة فاقتضى ذلك ايجاب الذكر فى الصلاة وهو نظير قوله تعالى (فاذكروا الله قياما وقعودا) ونظيره ايضا قوله تعالى (وذكر اسم ربه فصلى) وقوله تعالى (وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا) فتضمنت هذه المخاطبة من عند قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) الامر بفعل الصلاة واستيفاء فروضها وشروطها وحفظ حدودها وقوله تعالى (وقوموا لله قانتين) تضمن ايجاب القيام فيها ولما كان القنوت اسما يقع على الطاعة اقتضى ان يكون جميع افعال الصلاة طاعة وان لا يتخللها غيرها لان القنوت هو الدوام على الشئ فافاد ذلك النهى عن الكلام فيها وعن المشى وعن الاضطجاع وعن الاكل والشرب وكل فعل ليس بطاعة لما تضمنه اللفظ من الامر بالدوام على الطاعات التى هى من افعال الصلاة والنهى عن قطعها بالاشتغال بغيرها لما فيه من ترك القنوت الذى هو الدوام عليها واقتضى ايضا الدوام على الخشوع والسكون لان اللفظ ينطوى عليه ويقتضيه فانتظم هذا اللفظ مع قلة حروفه جميع افعال الصلاة واذكارها ومفروضها ومسنونها واقتضى النهى عن كل فعل ليس بطاعة فيها والله الموفق والمعين .

باب الفرار من الطاعون

قال الله تعالى ﴿ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم﴾ قال ابن عباس كانوا اربعة آلاف خرجوا فرارا من الطاعون فماتوا فمر عليهم نبي من الانبياء فدعا ربه ان يحييهم فاحياهم الله وروى عن الحسن ايضا انهم فروا من الطاعون وقال عكرمة فروا من القتال وهذا يدل على ان الله تعالى كره فرارهم من الطاعون وهو نظير قوله تعالى (اينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم فى بروج مشيدة) وقوله تعالى (قل ان الموت الذى تفرون منه فانه ملاقيكم) وقوله تعالى (قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل) وقوله تعالى (فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) واذا كانت الآجال موقتة محصورة لا يقع فيها تقديم ولا تأخير عما قدرها الله عليه فالفرار من الطاعون عدول عن مقتضى ذلك وكذلك الطيرة والزجر والايمان بالنجوم كل ذلك فرارا من قدر الله عز وجل الذى لا محيص لاحد عنه * وقد روى عن عمرو بن جابر الحضرمى عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف والصابر فيه كالصابر فى الزحف * وروى يحيى بن ابى كثير عن سعيد بن المسيب عن سعد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لاعدوى ولا طيرة وان تكن الطيرة فى شئ فهى فى الفرس والمرأة والدار واذا سمعتم بالطاعون بارض ولستم بها فلا تهبطوا عليه واذا كان وانتم بها فلا تخرجوا فرارا عنه * وروى عن اسامة بن زيد عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله فى الطاعون * وروى الزهرى عن عبد الحميد بن عبد الرحمن عن عبد الله بن الحارث بن عبد الله بن نوفل عن ابن عباس ان عمر خرج الى الشام حتى اذا كان بسرغ لقيه التجار فقالوا الارض سقيمة فاستشار المهاجرين والانصار فاختلفوا عليه فعزم على الرجوع فقال له ابو عبيدة أفرارا من قدر الله فقال له عمر لو غيرك يقولها يا باعبيدة نفر من قدر الله الى قدر الله أرأيت لو كان لك ابل فهبطت بها واديا له عدوتان احداهما خصيبة والاخرى جديبة ألست ان رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله وان رعيت الجديبة رعيتها بقدر الله فجاء عبد الرحمن بن عوف فقال عندى من هذا علم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا سمعتم به فى ارض فلا تقدموا عليه واذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا فرارا منه فحمد الله عمر وانصرف ففى هذه الاخبار النهى عن الخروج عن الطاعون فرارا منه والنهى عن الهبوط عليه ايضا * فان قال قائل اذا كانت الآجال مقدرة محصورة لا تتقدم ولا تتأخر عن وقتها فما وجه نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن دخول ارض بها الطاعون وهو قد منع الخروج منها بديا لاجله ولا فرق بين دخولها وبين البقاء فيها * قيل له انما وجه النهى انه اذا دخلها وبها الطاعون فجائز ان تدركه منيته واجله بها فيقول قائل لو لم يدخلها ما مات فانما نهاه عن دخولها لئلا يقال هذا وهو كقوله تعالى (ياايها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا فى الارض اوكانوا غزى لو كانوا عندنا ماماتوا وما قتلوا ليجعل الله

ذلك حسرة فى قلوبهم) فكره النبى صلى الله عليه وسلم ان يدخلها فعسى يموت فيها بأجله فيقول قوم من الجهال لولم يدخلها لم يمت * وقدا صاب بعض الشعراء فى هذا المعنى حين قال

يقولون لى لو كان بالرمل لم تمت * بثينة والانباء يكذب قيلها
ولو انى استودعتها الشمس لاهتدت * اليها المنايا عينها ودليلها

وعلى هذا المعنى الذى قدمنا ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم لايوردن ذوعاهة على مصح مع قوله لا عدوى ولاطيرة لئلا يقال اذا اصاب الصحيح عاهة بعد ايراد ذى عاهة عليه انما اعداه ما ورد عليه وقيل له يا رسول الله ان النقبة تكون بمشفر البعير فتجرب لها الابل فقال النبى صلى الله عليه وسلم فما اعدى الاول وقد * روى هشام بن عروة عن ابيه ان الزبير استفتح مصرا فقيل له ان هنا طاعونا فدخلها وقال ماجئنا الا للطعن والطاعون * وقد روى ان ابابكر لما جهز الجيوش الى الشام شيعهم ودعا لهم وقال اللهم افنهم بالطعن والطاعون فاختلف اهل العلم فى معنى ذلك فقال قائلون لما رآهم على حال الاستقامة والبصائر الصحيحة والحرص على جهاد الكفار خشى عليهم الفتنة وكانت بلاد الشام بلاد الطاعون مشهور ذلك بها احب ان يكون موتهم على الحال التى خرجوا عليها قبل ان يفتتنوا بالدنيا وزهرتها وقال آخرون قدكان النبى صلى الله عليه وسلم قال فناء امتى بالطعن والطاعون يعنى عظم الصحابة واخبر ان الله سيفتح البلاد بمن هذه صفته فرجا ابوبكر ان يكون هؤلاء الذين ذكرهم النبى صلى الله عليه وسلم واخبر عن حالهم ولذلك لم يحب ابوعبيدة الخروج من الشام وقال معاذ لما وقع الطاعون بالشام وهو بها قال اللهم اقسم لنا حظا منه ولما طعن فى كفه اخذ يقبلها ويقول مايسرنى بها كذا وكذا وقال لئن كنت صغيرا فرب صغير يبارك الله فيه اوكلمة نحوها يتمنى الطاعون ليكون من اهل الصفة التى وصف النبى صلى الله عليه وسلم بها امته الذين يفتح الله بهم البلاد ويظهر بهم الاسلام * وفى هذه الآية دلالة على بطلان قول من انكر عذاب القبر وزعم انه من القول بالتناسخ لان الله اخبر انه امات هؤلاء القوم ثم احياهم فكذلك يحييهم فى القبر ويعذبهم اذا استحقوا ذلك * وقوله تعالى (وقاتلوا فى سبيل الله واعلموا ان الله سميع عليم) هو امر بالقتال فى سبيل الله وهو مجمل اذليس فيه بيان السبيل المأمور بالقتال فيه وقدبينه فى مواضع غيره وسنذكره اذا انتهينا اليه ان شاء الله تعالى * وقوله تعالى (من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة) انما هو استدعاء الى اعمال البر والانفاق فى سبيل الخير بألطف الكلام وابلغه وسماه قرضا تأكيدا لاستحقاق الثواب به اذ لايكون قرضا الا والعوض مستحق به وجهلت اليهود ذلك او تجاهلت لما نزلت هذه الآية فقالوا ان الله يستقرض منا فنحن اغنياء وهو فقير الينا فانزل الله تعالى (لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء) وعرف المسلمون معناه ووثقوا بثواب الله ووعده وبادروا الى الصدقات فروى انه لما نزلت هذه الآية جاء ابوالدحداح الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله ألا ترى ربنا يستقرض منا مما اعطانا لانفسنا وان لى ارضين احداهما بالعالية

والاخرى بالسافلة وانى قدجعلت خيرها صدقة * وقوله تعالى (ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا أنى يكون له الملك علينا) الآية يدل على ان الامامة ليست وراثة لانكار الله تعالى عليهم ما انكروه من التمليك عليهم من ليس من اهل النبوة ولا الملك وبين ان ذلك مستحق بالعلم والقوة لا بالنسب ودل ذلك ايضا على انه لاحظ للنسب مع العلم وفضائل النفس وانها مقدمة عليه لان الله اخبر انه اختاره عليهم لعلمه وقوته وان كانوا اشرف منه نسبا وذكره للجسم ههنا عبارة عن فضل قوته لان فى العادة من كان اعظم جسما فهو اكثر قوة ولم يرد بذلك عظم الجسم بلا قوة لان ذلك لاحظ له فى القتال بل هو وبال على صاحبه اذا لم يكن ذا قوة فاضلة * قوله عز وجل ﴿ فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى الا من اغترف ﴾ يدل على ان الشرب من النهر انما هو الكرع فيه ووضع الشفة عليه لانه قد كان حظر الشرب وحظر الطعم منه الا لمن اغترف غرفة بيده وهذا يدل على صحة قول ابى حنيفة فيمن قال ان شربت من الفرات فعبدى حر انه على ان يكرع فيه وان اغترف منه اوشرب باناء لم يحنث لان الله قد كان حظر عليهم الشرب من النهر وحظر مع ذلك ان يطعم منه واستثنى من الطعم الاغتراف فحظر الشرب باق على ما كان عليه فدل على ان الاغتراف ليس بشرب منه * قوله تعالى ﴿ لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى ﴾ روى عن الضحاك والسدى وسليمان بن موسى انه منسوخ بقوله تعالى (يا ايها النبى جاهد الكفار والمنافقين) وقوله تعالى (فاقتلوا المشركين) وروى عن الحسن وقتادة انها خاصة فى اهل الكتاب الذين يقرون على الجزية دون مشركى العرب لانهم لا يقرون على الجزية ولا يقبل منهم الا الاسلام او السيف وقيل انها نزلت فى بعض ابناء الانصار كانوا يهودا فاراد آباؤهم اكراههم على الاسلام وروى ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير وقيل فيه اى لا تقولوا لمن اسلم بعد حرب انه اسلم مكرها لانه اذا رضى وصح اسلامه فليس بمكره * قال ابو بكر (لا اكراه فى الدين) امر فى صورة الخبر وجائز ان يكون نزول ذلك قبل الامر بقتال المشركين فكان فى سائر الكفار كقوله تعالى (ادفع بالتى هى احسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم) وكقوله تعالى (ادفع بالتى هى احسن السيئة) وقوله تعالى (وجادلهم بالتى هى احسن) وقوله تعالى (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) فكان القتال محظورا فى اول الاسلام الى ان قامت عليهم الحجة بصحة نبوة النبى صلى الله عليه وسلم فلما عاندوه بعد البيان امر المسلمون بقتالهم فنسخ ذلك عن مشركى العرب بقوله تعالى (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وسائر الآى الموجبة لقتال اهل الشرك وبقى حكمه على اهل الكتاب اذا اذعنوا باداء الجزية ودخلوا فى حكم اهل الاسلام وفى ذمتهم ويدل على ذلك ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يقبل من مشركى العرب الا الاسلام او السيف وجائز ان يكون حكم هذه الآية ثابتا فى الحال على جميع اهل الكفر لانه ما من مشرك الا وهو لو تهود او تنصر لم يجبر على الاسلام واقررناه على دينه بالجزية واذا كان ذلك حكما ثابتا فى سائر من انتحل دين اهل الكتاب ففيه دلالة على بطلان قول الشافعى

حين قال من تهود من المجوس اوالنصارى اجبرته على الرجوع الى دينه او الى الاسلام والآية
دالة على بطلان هذا القول لان فيها الامر بان لانكره احدا على الدين وذلك عموم يمكن
استعماله فى جميع الكفار على الوجه الذى ذكرنا * فان قال قائل فمشركو العرب الذين
امر النبى صلى الله عليه وسلم بقتالهم وان لايقبل منهم الا الاسلام او السيف قدكانوا
مكرهين على الدين ومعلوم ان من دخل فى الدين مكرها فليس بمسلم فما وجه اكراههم
عليه * قيل له انما اكرهوا على اظهار الاسلام لا على اعتقاده لان الاعتقاد لايصح منا
الاكراه عليه ولذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لااله الاالله
فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله فاخبر صلى الله عليه وسلم
ان القتال انما كان على اظهار الاسلام واما الاعتقادات فكانت موكولة الى الله تعالى ولم يقتصر
بهم النبى صلى الله عليه وسلم على القتال دون ان اقام عليهم الحجة والبرهان فى صحة نبوته فكانت
الدلائل منصوبة للاعتقاد واظهار الاسلام معا لان تلك الدلائل من حيث الزمتهم اعتقاد
الاسلام فقد اقتضت منه اظهاره والقتال لاظهار الاسلام * وكان فى ذلك اعظم المصالح منها انه
اذا اظهر الاسلام وان كان غير معتقد له فان مجالسته للمسلمين وسماعه القرآن ومشاهدته
لدلائل الرسول صلى الله عليه وسلم مع ترادفها عليه تدعوه الى الاسلام وتوضح عنده
فساد اعتقاده ومنها ان يعلم الله ان فى نسلهم من يوقن ويعتقد التوحيد فلم يجز ان يقتلوا
مع العلم بانه سيكون فى اولادهم من يعتقد الايمان * وقال اصحابنا فيمن اكره من اهل
الذمة على الايمان انه يكون مسلما فى الظاهر ولايترك والرجوع الى دينه الا انه لايقتل ان
رجع الى دينه ويجبر على الاسلام من غير قتل لان الاكراه لايزيل عنه حكم الاسلام اذا
اسلم وان كان دخوله فيه مكرها دالا على انه غير معتقد له لما وصفنا من اسلام من
اسلم من المشركين بقتال النبى صلى الله عليه وسلم وقوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لااله الاالله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم الا بحقها فجعل النبى صلى الله عليه
وسلم اظهار الاسلام عند القتال اسلاما فى الحكم فكذلك المكره على الاسلام من اهل
الذمة واجب ان يكون مسلما فى الحكم ولكنهم لم يقتلوا للشبهة ولا نعلم خلافا ان اسيرا
من اهل الحرب لو قدم ليقتل فاسلم انه يكون مسلما ولم يكن اسلامه خوفا من القتل
مزيلا عنه حكم الاسلام فكذلك الذمى * فان قال قائل قوله تعالى (لااكراه فى الدين)
يحظر اكراه الذمى على الاسلام واذا كان الاكراه على هذا الوجه محظورا وجب ان
لايكون مسلما فى الحكم وان لايتعلق عليه حكمه ولايكون حكم الذمى فى هذا حكم الحربى
لان الحربى يجوز ان يكره على الاسلام لابائه الدخول فى الذمة ومن دخل فى الذمة
لم يجز اكراهه على الاسلام * قيل له اذا ثبت ان الاسلام لايختلف حكمه فى حال الاكراه
والطوع لمن يجوز اجباره عليه اسبه فى هذا الوجه العتق والطلاق وسائر مالايختلف فيه
حكم جده وهزله ثم لايختلف بعد ذلك ان يكون الاكراه مأمورا به اومباحا كما لايختلف

حكم العتق والطلاق فى ذلك لان رجلا لو اكره رجلا على طلاق او عتاق ثبت حكمهما عليه وان كان المكره ظالما فى اكراهه منهيا عنه وكونه منهيا عنه لا يبطل حكم العتق والطلاق عندنا كذلك ماوصفنا من امر الاكراه على الاسلام * قوله عز وجل ﴿ألم تر الى الذى حاج ابراهيم فى ربه ان آتاه الله الملك﴾ الآية * قال ابوبكر ان ايتاء الله الملك للكافر انما هو من جهة كثرة المال واتساع الحال وهذا جائز ان ينعم الله على الكافرين به فى الدنيا ولا يختلف حكم الكافر والمؤمن فى ذلك ألا ترى الى قوله تعالى (من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها مانشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصليها مذموما مدحورا) فهذا الضرب من الملك جائز ان يؤتيه الله الكافر واما الملك الذى هو تمليك الامر والنهى وتدبير امور الناس فان هذا لا يجوز ان يعطيه الله اهل الكفر والضلال لان اوامر الله تعالى وزواجره انما هى استصلاح للخلق فغير جائز استصلاحهم بمن هو على الفساد مجانب للصلاح ولانه لا يجوز ان يأتمن اهل الكفر والضلال على اوامره ونواهيه وامور دينه كما قال تعالى فى آية اخرى (لا ينال عهدى الظالمين) * وكانت محاجة الملك الكافر لابراهيم عليه السلام وهو النمرود بن كنعان انه دعاه الى اتباعه وحاجه بانه ملك يقدر على الضر والنفع فقال ابراهيم عليه السلام فان ربى الذى يحيي ويميت وانت لا تقدر على ذلك فعدل عن موضع احتجاج ابراهيم عليه السلام الى معارضته بالاشراك فى العبارة دون حقيقة المعنى لان ابراهيم عليه السلام حاجه بان اعلمه ان ربه هو الذى يخلق الحياة والموت على سبيل الاختراع فجاء الكافر برجلين فقتل احدهما وقال قد امته وخلى الآخر وقال قد احييته على سبيل مجاز الكلام لا على الحقيقة لانه كان عالما بانه غير قادر على اختراع الحياة والموت * فلما قرر عليه الحجة وعجز الكافر عن معارضته باكثر مما اورد زاده حجاجا لا يمكنه معه معارضته ولا ايراد شبهة يموه بها على الحاضرين وقد كان الكافر عالما بان ماذكره ليس بمعارضة لكنه اراد التمويه على اغمار اصحابه كما قال فرعون حين آمنت السحرة عند القاء موسى عليه السلام العصا وتلقفها جميع ما القوا من الحبال والعصى وعلموا ان ذلك ليس بسحر وانه من فعل الله فاراد فرعون التمويه عليهم فقال ان هذا لمكر مكرتموه فى المدينة لتخرجوا منها اهلها يعنى تواطأتم عليه مع موسى قبل هذا الوقت حتى اذا اجتمعتم اظهرتم العجز عن معارضته والايمان به وكان ذلك مما موه به على اصحابه وكذلك الكافر الذى حاج ابراهيم عليه السلام ولم يدعه ابراهيم عليه السلام ومادام حتى اتاه بما لم يمكنه دفعه بحال ولا معارضة فقال فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فانقطع وبهت ولم يمكنه ان يلجأ الى معارضة او شبهة * وفى حجاج ابراهيم عليه السلام بهذا الطف دليل واوضح برهان لمن عرف معناه وذلك ان القوم الذين بعث فيهم ابراهيم عليه السلام كانوا صابئين عبدة اوثان على اسماء الكواكب السبعة وقد حكى الله عنهم فى غير هذا الموضع انهم كانوا يعبدون الاوثان ولم يكونوا يقرون بالله تعالى وكانوا يزعمون ان حوادث العالم كلها فى حركات الكواكب السبعة واعظمها عندهم الشمس ويسمونها وسائر الكواكب آلهة والشمس عندهم هو الاله الاعظم الذى ليس فوقه اله وكانوا لا يعترفون بالبارى جل

وعز وهم لايختلفون وسائر من يعرف مسير الكواكب ان لها ولسائر الكواكب حركتين متضادتين احداهما من المغرب الى المشرق وهى حركتها التى تختص بها لنفسها والاخرى تحريك الفلك لها من المشرق الى المغرب وبهذه الحركة تدور علينا كل يوم وليلة دورة وهذا امر مقرر عند من يعرف مسيرها فقال له ابراهيم عليه السلام انك تعترف ان الشمس التى تعبدها وتسميها الها لها حركة قسر ليس هى حركة نفسها بل هى تحريك غيرها لها يحركها من المشرق الى المغرب والذى ادعوك الى عبادته هو فاعل هذه الحركة فى الشمس ولو كانت الها لما كانت مقسورة ولا مجبرة فلم يمكنه عند ذلك دفع هذا الحجاج بشبهة ولا معارضة الا قوله حرقوه وانصروا آلهتكم ان كنتم فاعلين وهاتان الحركتان المتضادتان للشمس ولسائر الكواكب لا توجدان لها فى حال واحدة لاستحالة وجود ذلك فى جسم واحد فى وقت واحد ولكنها لابد من ان تخلل احداهما سكون فتوجد الحركة الاخرى فى وقت لا توجد فيه الاولى * قال ابو بكر فان قيل كيف ساغ لابراهيم عليه السلام الانتقال عن الحجاج الاول الى غيره * قيل له لم ينتقل عنه بل كان ثابتا عليه وانما اردفه بحجاج آخر كما اقام الله الدلائل على توحيده من عدة وجوه وكل ما فى السموات والارض دلائل عليه وايد نبيه صلى الله عليه وسلم بضروب من المعجزات كل واحدة منها لو انفردت لكانت كافية مغنية * وقد حاجهم ابراهيم عليه السلام بغير ذلك من الحجاج فى قوله تعالى (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى) روى فى التفسير انه اراد تقرير قومه على صحة استدلاله وبطلان قولهم فقال هذا ربى فلما افل قال لا احب الآفلين وكان ذلك فى ليلة يجتمعون فيها فى هيا كلهم وعند اصنامهم عيدا لهم فقررهم ليلا على امر الكوكب عند ظهوره وافوله وحركته وانتقاله وانه لا يجوز ان يكون مثله الها لما ظهرت فيه من آيات الحدث ثم كذلك فى القمر ثم لما اصبح قررهم على مثله فى الشمس حتى قامت الحجة عليهم ثم كسر اصنامهم وكان من امره ما حكاه الله عنه * وهذه الآية تدل على صحة المحاجة فى الدين واستعمال حجج العقول والاستدلال بدلائل الله تعالى على توحيده وصفاته الحسنى وتدل على ان المحجوج المنقطع يلزمه اتباع الحجة وترك ما هو عليه من المذهب الذى لا حجة له فيه وتدل على بطلان قول من لا يرى الحجاج فى اثبات الدين لانه لو كان كذلك لما حاجه ابراهيم عليه السلام وتدل على ان المحجوج عليه ان ينظر فيما الزم من الحجاج فاذا لم يجد منه مخرجا صار الى ما يلزمه وتدل على ان الحق سبيله ان يقبل بحجته اذ لا فرق بين الحق والباطل الا بظهور حجة الحق ودحض حجة الباطل والا فلولا الحجة التى بان بها الحق من الباطل لكانت الدعوى موجودة فى الجميع فكان لا فرق بينه وبين الباطل وتدل على ان الله تعالى لا يشبهه شئ وان طريق معرفته ما نصب من الدلائل على توحيده لان انبياء الله عليهم السلام انما حاجوا الكفار بمثل ذلك ولم يصفوا الله تعالى بصفة توجب التشبيه وانما وصفوه بافعاله واستدلوا بها عليه * قوله عز وجل ﴿قال لبثت يوما او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام﴾ قول هذا القائل لم يكن

كذبا وقد اماته الله مائة عام لانه اخبر عما عنده فكأنه قال عندى انى لبثت يوما اوبعض يوم ونظيره ايضا ماحكاه الله تعالى عن اصحاب الكهف قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما اوبعض يوم وقد كانوا لبثوا ثلاثمائة وتسع سنين ولم يكونوا كاذبين فيما اخبروا عما عندهم كأنهم قالوا عندنا فى ظنوننا انا لبثنا يوما اوبعض يوم ونظيره قول النبى صلى الله عليه وسلم حين صلى ركعتين فى احدى صلاتى العشاء فقال له ذواليدين قصرت الصلاة ام نسيت فقال لم تقصرو لم انس وكان صلى الله عليه وسلم صادقا لانه اخبر عما عنده فى ظنه وكان عنده انه قداتمها فهذا كلام سائغ جائز غير ملوم عليه قائله اذا اخبر عن اعتقاده وظنه لاعن حقيقة مخبره ولذلك عفا الله عن الحالف بلغو اليمين وهو فيما روى قول الرجل لمن سأله هل كان كذا وكذا فيقول على ماعنده لاوالله اويقول بلى والله وان اتفق مخبره على خلافه لانه انما اخبر عن عقيدته وضميره والله الموفق

باب الامتنان بالصدقة

قال الله تعالى ﴿ الذين ينفقون اموالهم فى سبيل الله ثم لايتبعون ما انفقوا منا ولا اذى ﴾ الآية وقال تعالى (يا ايها الذين آمنوا لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس) وقال تعالى (قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى) وقال تعالى (وما آتيتم من ربا ليربو فى اموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكوة تريدون وجه الله فاولئك هم المضعفون) اخبر الله تعالى فى هذه الآيات ان الصدقات اذا لم تكن خالصة لله عارية من من واذى فليست بصدقة لان ابطالها هو احباط ثوابها فيكون فيها بمنزلة من لم يتصدق وكذلك سائر مايكون سبيله وقوعه على وجه القربة الى الله تعالى فغير جائز ان يشوبه رياء ولا وجه غير القربة فان ذلك يبطله كما قال تعالى (ولا تبطلوا اعمالكم) وقال تعالى (وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء) فما لم يخلص لله تعالى من القرب فغير مثاب عليه فاعله ونظيره ايضا قوله تعالى (من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله فى الآخرة من نصيب) ومن اجل ذلك قال اصحابنا لايجوز الاستيجار على الحج وفعل الصلاة وتعليم القرآن وسائر الافعال التى شرطها ان تفعل على وجه القربة لان اخذ الاجر عليها يخرجها عن ان تكون قربة لدلائل هذه الآيات ونظائرها وروى عمرو عن الحسن فى قوله تعالى (لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى) قال هو المتصدق يمن بها فنهاه الله عن ذلك وقال ليحمد الله اذ هداه للصدقة وعن الحسن فى قوله تعالى (مثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من انفسهم) قال يتثبتون اين يضعون اموالهم وعن الشعبى قال تصديقا ويقينا من انفسهم وقال قتادة ثقة من انفسهم والمن فى الصدقة ان يقول المتصدق قد احسنت الى فلان ونعشته واغنيته فذلك ينغصها على المتصدق بها عليه والاذى قوله انت ابدا فقير وقد بليت بك واراحنى الله منك ونظيره من القول الذى فيه تعبير له بالفقر فقال تعالى (قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى) يعنى والله اعلم ردا جميلا

ومغفرة قيل فيها ستر الخلة على السائل وقيل العفو عمن ظلمه خير من صدقة يتبعها اذى لانه يستحق المأثم بالمن والاذى ورد السائل بقول جميل فيه السلامة من المعصية فاخبرالله تعالى ان ترك الصدقة برد جميل خير من صدقة يتبعها اذى وامتنان وهو نظير قوله تعالى (واما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا) والله تعالى الموفق

باب المكاسبة

قال الله تعالى ﴿ يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض ﴾ فيه اباحة المكاسب واخبار ان فيها طيبا والمكاسب وجهان احدهما ابدال الاموال وارباحها والثانى ابدال المنافع وقد نص الله تعالى على اباحتها فى مواضع من كتابه نحو قوله تعالى (واحل الله البيع) وقوله تعالى (وآخرون يضربون فى الارض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون فى سبيل الله) وقال تعالى (ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم) يعنى والله اعلم من يتجر ويكرى ويحج مع ذلك وقال تعالى فى ابدال المنافع (فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن) وقال شعيب عليه السلام (انى اريد ان انكحك احدى ابنتى هاتين على ان تأجرنى ثمانى حجج) وقال النبى صلى الله عليه وسلم من استأجر اجيرا فليعلمه اجره وقال صلى الله عليه وسلم لان يأخذ احدكم حبلا فيحتطب خير له من ان يسأل الناس اعطوه اومنعوه وقد روى الاعمش عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه وقد روى عن جماعة من السلف فى قوله تعالى (انفقوا من طيبات ما كسبتم) انه من التجارات منهم الحسن ومجاهد * وعموم هذه الآية يوجب الصدقة فى سائر الاموال لان قوله تعالى (ما كسبتم) ينتظمها وان كان غير مكتف بنفسه فى المقدار الواجب فيها فهو عموم فى اصناف الاموال مجمل فى المقدار الواجب فيها فهو مفتقر الى البيان ولما ورد البيان من النبى صلى الله عليه وسلم بذكر مقادير الواجبات فيها صح الاحتجاج بعمومها فى كل مال اختلفنا فى ايجاب الحق فيه نحو اموال التجارة * ويحتج بظاهر الآية على من ينفى ايجاب الزكاة فى العروض ويحتج به ايضا فى ايجاب صدقة الخيل وفى كل ما اختلف فيه من الاموال وذلك لان قوله تعالى (انفقوا) المراد به الصدقة والدليل عليه قوله تعالى (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) يعنى تتصدقون ولم يختلف السلف والخلف فى ان المراد به الصدقة ومن اهل العلم من قال ان هذا فى صدقة التطوع لان الفرض اذا اخرج عنه الردى كان الفضل باقيا فى ذمته حتى يؤدى وهذا عندنا يوجب صرف اللفظ عن الوجوب الى النفل من وجوه احدها ان قوله (انفقوا) امر والامر عندنا على الوجوب حتى تقوم دلالة الندب وقوله (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) لادلالة فيه على انه ندب اذ لايختص النهى عن اخراج الردى بالنفل دون الفرض وان يجب عليه اخراج فضل مابين الردى الى الجيد لانه لاذكر له فى الآية وانما يعلم ذلك بدلالة اخرى فلايعترض ذلك على مقتضى الآية فى ايجاب الصدقة ومع ذلك لو دلت

الدلالة من الآية على انه ليس عليه اخراج غير الردى الذى اخرجه لم يوجب ذلك صرف حكم الآية عن الايجاب الى الندب لانه جائز ان يبتدئ الخطاب بالايجاب ثم يعطف عليه بحكم مخصوص فى بعض مااقتضاه عمومه ولا يوجب ذلك الاقتصار بحكم ابتداء الخطاب على الخصوص وصرفه عن العموم ولذلك نظائر كثيرة قد بيناها فى مواضع * وقوله تعالى (ومما اخرجنا لكم من الارض) عموم فى ايجابه الحق فى قليل ما تخرجه الارض وكثيره فى سائر الاصناف الخارجة منها ويحتج به لابى حنيفة رضى الله عنه فى ايجابه العشر فى قليل ما تخرجه الارض وكثيره فى سائر الاصناف الخارجة منها مما تقصد الارض بزراعتها * ومما يدل من فحوى الآية على ان المراد بها الصدقات الواجبة قوله تعالى فى نسق التلاوة (ولستم بآخذيه الا ان تغمضوا فيه) وهذا انما هو فى الديون اذا اقتضاها صاحبها لا يتسامح بالردى عن الجيد الا على اغماض وتساهل فدل ذلك على ان المراد الصدقة الواجبة والله اعلم اذ ردها الى الاغماض فى اقتضاء الدين ولو كان تطوعا لم يكن فيها اغماض اذ له ان يتصدق بالقليل والكثير وله ان لا يتصدق وفى ذلك دليل على ان المراد الصدقة الواجبة * واما قوله تعالى (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) روى الزهرى عن ابى امامة بن سهل بن حنيف عن ابيه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نوعين من التمر الجعرور ولون الحبيق قال وكان ناس يخرجون شر ثمارهم فى الصدقة فنزلت (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) وروى عن البراء بن عازب مثل ذلك قال فى قوله تعالى (ولستم بآخذيه الا ان تغمضوا فيه) لو ان احدكم اهدى اليه مثل مااعطى لما اخذه الا على اغماض وحياء وقال عبيدة انما ذلك فى الزكاة والدرهم الزائف احب الى من التمرة وعن ابن معقل فى هذه الآية قال ليس فى اموالهم خبيث ولكنه الدرهم القسى والزيف ولستم بآخذيه قال لو كان لك على رجل حق لم تأخذ الدرهم القسى والزيف ولم تأخذ من التمر الا الجيد الا ان تغمضوا فيه تجوزوا فيه وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم نحو هذا وهو ما كتبه فى كتاب الصدقة وقال فيه ولا تؤخذ هرمة ولا ذات عوار رواه الزهرى عن سالم عن ابيه وقد قيل عن ابن عباس فى قوله تعالى (الا ان تغمضوا فيه) الا ان تحطوا من الثمن وعن الحسن وقتادة مثله وقال البراء بن عازب الا ان تتساهلوا فيه وقيل لستم بآخذيه الا بوكس فكيف تعطونه فى الصدقه هذه الوجوه كلها محتملة وجائز ان يكون جميعها مراد الله تعالى بانهم لا يقبلونه فى الهدية الا باغماض ولا يقبضونه من الجيد الا بتساهل ومسامحة ولا يبيعون بمثله الا بحط ووكس * وقد اختلف اصحابنا فيمن ادى من المكيل والموزون دون الواجب فى الصفة فادى عن الجيد رديا فقال ابو حنيفة و ابو يوسف لا يجب عليه اداء الفضل وقال محمد عليه ان يؤدى الفضل الذى بينهما وقالوا جميعا فى الغنم والبقر وجميع الصدقات مما لا يكال ولا يوزن ان عليه اداء الفضل فيجوز ان يحتج لمحمد بهذه الآية وقوله تعالى (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) والمراد به الردى منه وقوله تعالى (ولستم بآخذيه الا ان تغمضوا فيه) ولصاحب الحق ان لا يغمض فيه ولا يتساهل ويطالب

(عوار) بفتح العين وضمها العيب (لمصححه)

بحقه من الجودة فهذا يدل على ان عليه اداء الفضل حتى لايقع فيه اغماض لان الحق فى ذلك لله تعالى وقد نفى الاغماض فى الصدقة بنهيه عن اعطاء الردى فيها واما ابوحنيفة وابو يوسف فانهما قالا كل مالايجوز التفاضل فيه فان الجيد والردى حكمهما سواء فى حظر التفاضل بينهما وان قيمته من جنسه لايكون الا بمثله ألا ترى انه لواقتضى دينا على انه جيد فانفقه ثم علم انه كان رديا انه لايرجع على الغريم بشئ وان مابينهما من الفضل لايغرمه وانما يقول ابو يوسف فيه انه يغرم مثل ماقبض من الغريم ويرجع بدينه وغير ممكن مثله فى الصدقة لان الفقير لايغرم شيأ فلو غرمه لم تكن له مطالبة المتصدق برد الجيد عليه فلذلك لم يلزمه اعطاء الفضل وانما نهى الله تعالى المتصدق عن قصد الردى بالاخراج وقد وجب عليه اخراج الجيد فانهم يقولون انه منهى عنه ولكن لما كان حكم ما اعطى حكم الجيد فيما وصفنا اجزأ عنه واما مايجوز فيه التفاضل فانه مأمور باخراج الفضل فيه لانه جائز ان تكون قيمته من جنسه اكثر منه ويباع بعضه ببعض متفاضلا واما محمد فانه لم يجز اخراج الردى من الجيد الا بمقدار قيمته منه فاوجب عليه اخراج الفضل اذ ليس بين العبد وبين سيده ربا * وفى هذه الآية دلالة على جواز اقتضاء الردى عن الجيد فى سائر الديون لان الله تعالى اجاز الاغماض فى الديون بقوله تعالى (الا ان تغمضوا فيه) ولم يفرق بين شئ منه فدل ذلك على معان منها جواز اقتضاء الزيوف التى اقلها غش واكثرها فضة عن الجياد فى رأس مال السلم وثمن الصرف اللذين لايجوز ان يأخذ عنهما غيرهما ودل على ان حكم الردى فى ذلك حكم الجيد وهذا يدل ايضا على جواز بيع الفضة الجيدة بالردية وزنا بوزن لان ماجاز اقتضاء بعضه عن بعض جاز بيعه به ويدل على ان قول النبى صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب مثلا بمثل انما اراد المماثلة فى الوزن لا فى الصفة وكذلك سائر ماذكره معه ويدل على جواز اقتضاء الجيد عن الردى برضا الغريم كما جاز اقتضاء الردى عن الجيد اذ لم يكن لاختلافهما فى الصفة حكم وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم خيركم احسنكم قضاء قال جابر بن عبدالله قضانى رسول الله صلى الله عليه وسلم وزادنى وروى عن ابن عمر والحسن وسعيد بن المسيب وابراهيم والشعبى قالوا لابأس اذا اقرضه دراهم سودا ان يقضيه بيضا اذا لم يشترط ذلك عليه وروى سليمان التيمى عن ابى عثمان النهدى عن ابن مسعود انه كان يكره اذا اقرض دراهم ان يأخذ خيرا منها وهذا ليس فيه دلالة على انه كرهه اذا رضى المستقرض وانما لايجوز له ان يأخذ خيرا منها اذا لم يرض صاحبه * قوله تعالى (الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء) قد قيل ان الفحشاء تقع على وجوه والمراد بها فى هذا الموضع البخل والعرب تسمى البخيل فاحشا والبخل فحشا وفحشاء قال الشاعر

اری الموت يعتام الكرام ويصطفى * عقيلة مال الفاحش المتشدد

يعنى مال البخيل وفى هذه الآية ذم البخيل والبخل * قوله عزوجل (ان تبدوا الصدقات

فنعماهى) الآية روى عن ابن عباس انه قال هذا فى صدقة التطوع فاما فى الفريضة فاظهارها افضل لئلا تلحقه تهمة وعن الحسن ويزيد بن ابى حبيب وقتادة الاخفاء فى جميع الصدقات افضل وقد مدح الله تعالى على اظهار الصدقة كما مدح على اخفائها فى قوله تعالى (الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم اجرهم عند ربهم) وجائز ان يكون قوله تعالى (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم) فى صدقة التطوع على ما روى عن ابن عباس وجائز ان يكون فى جميع الصدقات الموكول اداؤها الى اربابها من نفل اوفرض دون ماكان منها اخذه الى الامام الا ان عموم اللفظ يقتضى جميعها لان الالف واللام هنا للجنس فهى شاملة لجميعها * وهذا يدل على ان جميع الصدقات مصروفة الى الفقراء وانها انما تستحق بالفقر لاغير وان ماذكرالله تعالى من اصناف من تصرف اليهم الصدقة فى قوله تعالى (انما الصدقات للفقراء والمساكين) انما يستحق منهم من يأخذها صدقة بالفقر دون غيره وانما ذكر الاصناف لما يعمهم من اسباب الفقر دون من لا يأخذها صدقة من المؤلفة قلوبهم والعاملين عليها فانهم لا يأخذونها صدقة وانما تحصل فى يد الامام صدقة للفقراء ثم يصرف الى المؤلفة قلوبهم والعاملين مايعطون على انه ليس بصدقة لكن عوضا من العمل ولدفع اذيتهم عن اهل الاسلام اوليستمالوا به الى الايمان * ومن المخالفين من يحتج بذلك فى جواز اعطاء جميع الصدقات للفقراء دون الامام وانهم اذا اعطوا الفقراء صدقة المواشى سقط حق الامام فى الاخذ لقوله تعالى (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم) وذلك عام فى سائرها لان الصدقة ههنا اسم للجنس * وليس فى هذا عندنا دلالة على ماذكروا لان اكثر مافيه انه خير للمعطى فليس فيه سقوط حق الامام فى الاخذ وليس كونها خيرا له نافيا لثبوت حق الامام فى الاخذ اذ لا يمتنع ان يكون خيرا لهم ويأخذها الامام فيتضاعف الخير باخذها ثانيا وقد قدمنا قول من يقول ان هذا فى صدقة التطوع * ومن اهل العلم من يقول ان الاجماع قد حصل على ان اظهار صدقة الفرض اولى من اخفائها كما قالوا فى الصلوات المفروضة ولذلك امروا بالاجتماع عليها فى الجماعات باذان واقامة وليصلوها ظاهرين فكذلك سائر الفروض لئلا يقيم نفسه مقام تهمة فى ترك اداء الزكاة وفعل الصلاة قالوا فهذا يوجب ان يكون قوله تعالى (وان تخفوها ويؤتوها الفقراء فهو خير لكم) فى التطوع خاصة لان ستر الطاعات النوافل افضل من اظهارها لانه ابعد من الرياء وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال سبعة يظلهم الله فى ظل عرشه احدهم رجل تصدق بصدقة لم تعلم شماله ماتصدقت به يمينه وهذا انما هو فى التطوع دون الفرض ويدل على ان المراد صدقة التطوع انه لاخلاف ان العامل اذا جاء قبل ان تؤدى صدقة المواشى فطالبه بادائها ان الفرض عليه اداؤها اليه فصار اظهار ادائها فى هذه الحال فرضا وفى ذلك دليل على ان المراد بقوله تعالى (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء) صدقة التطوع والله تعالى اعلم بالصواب

باب اعطاء المشرك من الصدقة

قال الله تعالى ﴿ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء وما تنفقوا من خير فلانفسكم﴾ قال ابو بكر ما تقدم فى هذا الخطاب وما جاء فى نسقه يدل على ان قوله تعالى (ليس عليك هداهم) انما معناه فى الصدقة عليهم لانه ابتدأ الخطاب بقوله تعالى (ان تبدوا الصدقات فنعما هى) ثم عطف عليه قوله تعالى (ليس عليك هداهم) ثم عقب ذلك بقوله تعالى (وما تنفقوا من خير فلانفسكم) فدل ما تقدم من الخطاب فى ذلك وتأخر عنه من ذكر الصدقة ان المراد اباحة الصدقة عليهم وان لم يكونوا على دين الاسلام وقد روى ذلك عن جماعة من السلف روى عن جعفر بن ابى المغيرة عن سعيد بن جبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتصدقوا الا على اهل دينكم فانزل الله (ليس عليك هداهم) فقال صلى الله عليه وسلم تصدقوا على اهل الاديان وروى الحجاج عن سالم المكى عن ابن الحنفية قال كره الناس ان يتصدقوا على المشركين فانزل الله (ليس عليك هداهم) فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة * قال ابو بكر لاندرى هذا من كلام من هو اعنى قوله فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة وجائز ان يريد به من غير الزكاة وصدقات المواشى دون كفارات الايمان ونحوها وايضا قوله فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة لايوجب تخصيص الآية لان فعلهم لايقتضى الوجوب ومع ذلك فهم مخيرون بين ان يتصدقوا عليهم وبين ان لايتصدقوا وروى الاعمش عن جعفر بن اياس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان ناس لهم انساب وقرابة من قريظة والنضير فكانوا يتقون ان يتصدقوا عليهم ويريدونهم على الاسلام فنزلت (ليس عليك هداهم) الى آخر الآية وروى هشام بن عروة عن ابيه عن امه اسماء قالت اتتنى امى فى عهد قريش راغبة وهى مشركة فسألت النبى صلى الله عليه وسلم أصلها قال نعم * قال ابو بكر ونظير هذه الآية فى دلالتها على مادلت عليه قوله تعالى (ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا) فروى عن الحسن قال هم الاسراء من اهل الشرك وروى عن سعيد بن جبير وعطاء قال هم اهل القبلة وغيرهم * قال ابو بكر الاول اظهر لان الاسير فى دار الاسلام لا يكون الا مشركا ونظيرها ايضا قوله تعالى (لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم) الى آخر القصة فاباح برهم وان كانوا مشركين اذا لم يكونوا اهل حرب لنا والصدقات من البر فاقتضى جواز دفع الصدقات اليهم وظواهر هذه الآى توجب جواز دفع سائرها اليهم الا ان النبى صلى الله عليه وسلم قد خص منها الزكوات وصدقات المواشى وكل ماكان اخذه من الصدقات الى الامام بقوله امرت ان آخذ الصدقة من اغنيائكم واردها فى فقرائكم وقال لمعاذ اعلمهم ان الله فرض عليهم حقا فى اموالهم يؤخذ من اغنيائهم ويرد على فقرائهم فكانت الصدقات التى اخذها الى الامام مخصوصة من هذه الجملة فلذلك قال ابو حنيفة كل صدقة ليس اخذها الى الامام فجائز اعطاؤها اهل

الذمة وما كان اخذها الى الامام لايعطى اهل الذمة فيجيز اعطاء الكفارات والنذور وصدقة الفطر اهل الذمة * فان قيل فزكاة المال ليس اخذها الى الامام ولايجوز ان تعطى اهل الذمة * قيل اخذها في الاصل الى الامام وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يأخذها وكذلك ابوبكر وعمر فلما كان عثمان قال للناس ان هذا شهر زكاتكم فمن كان عليه دين فليؤده ثم ليزك بقية ماله فجعل ارباب الاموال وكلاء له فى ادائها ولم يسقط فى ذلك حق الامام فى اخذها وقال ابو يوسف كل صدقة واجبة فغير جائز دفعها الى الكفار قياسا على الزكاة * قوله تعالى ﴿للفقراء الذين احصروا فى سبيل الله لايستطيعون ضربا فى الارض﴾ الآية يعنى والله اعلم النفقة المذكورة بديا والمراد بها الصدقة وروى عن مجاهد والسدى المراد فقراء المهاجرين * وقوله تعالى (احصروا فى سبيل الله) قيل انهم منعوا انفسهم التصرف فى التجارة خوف العدو من الكفار روى ذلك عن قتادة لان الاحصار منع النفس عن التصرف لمرض او حاجة او مخافة فاذا منعه العدو قيل احصره * وقوله تعالى (يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف) يعنى والله اعلم الجاهل بحالهم وهذا يدل على ان ظاهر هيئتهم وبزتهم يشبه حال الاغنياء ولولا ذلك لما ظنهم الجاهل اغنياء لان ما يظهر من دلالة الفقر شيأن احدهما بذاذة الهيئة ورثاثة الحال والآخر المسئلة على انه فقير فليس يكاد يحسبهم الجاهل اغنياء الالما يظهر له من حسن البزة الدالة على الغنى فى الظاهر * وفى هذه الآية دلالة على ان من له ثياب الكسوة ذات قيمة كثيرة لاتمنعه اعطاء الزكاة لان الله تعالى قد امرنا باعطاء الزكاة من ظاهر حاله مشبه لاحوال الاغنياء ويدل على ان الصحيح الجسم جائز ان يعطى من الزكاة لان الله تعالى امر باعطاء هؤلاء القوم وكانوا من المهاجرين الذين كانوا يقاتلون مع النبى صلى الله عليه وسلم المشركين ولم يكونوا مرضى ولاعميانا * وقوله عز وجل (تعرفهم بسيماهم) فان السيما العلامة قال مجاهد المراد به هنا التخشع وقال السدى والربيع بن انس هو علامة الفقر وقال الله تعالى (سيماهم فى وجوههم من اثر السجود) يعنى علامتهم فجائز ان تكون العلامة المذكورة فى قوله تعالى (تعرفهم بسيماهم) مايظهر فى وجه الانسان من كسوف البال وسوء الحال وان كانت بزتهم وثيابهم وظاهر هيئتهم حسنة جميلة وجائز ان يكون الله تعالى قد جعل لنبيه علما يستدل به اذا رآهم عليه على فقرهم وان كنا لانعرف ذلك منهم الا بظهور المسئلة منهم او بما يظهر من بذاذة هيئتهم * وهذا يدل على ان لما يظهر من السيما حظا فى اعتبار حال من يظهر ذلك عليه وقد اعتبر اصحابنا ذلك فى الميت فى دار الاسلام اوفى دار الحرب اذا لم يعرف امره قبل ذلك فى اسلام او كفر انه ينظر الى سيماه فان كانت عليه سيما اهل الكفر من شد زنار او عدم ختان وترك الشعر على حسب مايفعله رهبان النصارى حكم له بحكم الكفار ولم يدفن فى مقابر المسلمين ولم يصل عليه وان كان عليه سيما اهل الاسلام حكم له بحكم المسلمين فى الصلاة والدفن وان لم يظهر عليه شئ من ذلك فان كان فى مصر من الامصار التى للمسلمين فهو مسلم وان كان فى دار الحرب

مطلب فى جواز الاستدلال بالسيما والامارة

فحكوم له بحكم الكفر فجعلوا اعتبار سيماه بنفسه اولى منه بموضعه الموجود فيه فاذا عدمنا السيما حكمنا له بحكم اهل الموضع وكذلك اعتبروا في اللقيط ونظيره ايضا قوله تعالى (ان كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين وان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين) فاعتبر العلامة ومن نحوه قوله تعالى (ولتعرفنهم في لحن القول) واخوة يوسف عليه السلام لطخوا قميصه بدم وجعلوه علامة لصدقهم قال الله تعالى (وجاؤا على قميصه بدم كذب) وقوله تعالى (لا يسئلون الناس الحافا) يعني والله اعلم الحاحا وادامة للمسئلة لان الالحاف في المسئله هو الاستقصاء فيها وادامتها وهذا يدل على كراهة الالحاف في المسئلة * فان قيل فانما قال الله عز وجل (لا يسئلون الناس الحافا) فنفى عنهم الالحاف في المسئلة ولم ينف عنهم المسئلة رأسا * قيل له في فحوى الآية ومضمون المخاطبة مايدل على نفي المسئلة رأسا وهو قوله تعالى (يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف) فلو كانوا اظهروا المسئلة وان لم تكن الحافا لما حسبهم احد اغنياء وكذلك قوله تعالى (من التعفف) لان التعفف هو القناعة وترك المسئلة فدل ذلك على وصفهم بترك المسئلة اصلا ويدل على ان التعفف هو ترك المسئلة قول النبي صلى الله عليه وسلم من استغنى اغناه الله ومن استعف اعفه الله * واذا ثبت بما ذكرنا من دلالة الآى ان ثياب الكسوة لا تمنع اخذ الزكاة وان كانت سرية وجب ان يكون كذلك حكم المسكن والاثاث والفرس والخادم لعموم الحاجة اليه فاذا كانت الحاجة الى هذه الاشياء حاجة ماسة فهو غير غني بها لان الغنى هو مافضل عن مقدار الحاجة * واختلف الفقهاء في مقدار مايصير به غنيا فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر اذا فضل عن مسكنه وكسوته واثاثه وخادمه وفرسه مايساوي مائتي درهم لم تحل له الزكاة وان كان اقل من مائتي درهم حلت له الزكاة وقال مالك في رواية ابن القاسم يعطى من الزكاة من له اربعون درهما وروى غيره عن مالك انه لا يعطى من له اربعون درهما وقال الثوري والحسن بن صالح لا يأخذ الزكاة من له خمسون درهما وقال عبيدالله بن الحسن من لا يكون عنده مايقوته اويكفيه سنة فانه يعطى من الصدقة وقال الشافعي يعطى الرجل على قدر حاجته حتى يخرجه ذلك من حد الفقر الى الغنى كان ذلك تجب فيه الزكاة اولا تجب ولا احد في ذلك حدا ذكره المزني والربيع وحكي عنه انها لا تحل للقوي المكتسب وان كان فقيرا * والدليل على صحة ماذكرنا من اعتبار مائتي درهم فاضلا عما يحتاج اليه ماروى عبدالحميد بن جعفر عن ابيه عن رجل من مزينة انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يخطب وهو يقول من استغنى اغناه الله ومن استعف اعفه الله ومن سأل الناس وله عدل خمس اواق سأل الحافا فدل ذكره لهذا المقدار انه هو الذي يخرج به من حد الفقر الى الغنى ويوجب تحريم المسئلة ويدل عليه ايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان آخذ الصدقة من اغنيائكم فاردها على فقرائكم ثم قال في مائتي درهم خمسة دراهم وليس فيما دونها شئ فجعل حد الغنى مائتي درهم فوجب اعتبارها دون غيرها ودل ايضا على ان الذي لا يملك هذا القدر يعطى من الزكاة لانه صلى الله عليه وسلم جعل الناس صنفين اغنياء وفقراء فجعل الغني من ملك هذا المقدار وامر باخذ الزكاة منه

وجعل الفقير الذى يرد عليه هو الذى لا يملك هذا القدر وقد روى ابو كبشة السلولى عن سهل ابن الحنظلية قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من سأل الناس عن ظهر غنى فانما يستكثر من جمر جهنم قلت يارسول الله ماظهر غناه قال ان يعلم ان عند اهله مايغديهم ويعشيهم وروى زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار عن رجل من بنى اسد قال اتيت النبى صلى الله عليه وسلم وسمعته يقول لرجل من سأل منكم وعنده اوقية اوعدلها فقد سأل الحافا والاوقية يومئذ اربعون درهما وروى محمد بن عبدالرحمن بن يزيد عن ابيه عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لايسئل عبد مسئلة وله مايغنيه الاجاءت شينا اوكدوحا اوخدوشا فى وجهه يوم القيامة قيل يارسول الله وماغناه قال خمسون درهما اوحسابها من الذهب وهذه واردة فى كراهة المسئلة ولادلالة فيها على تحريم الصدقة عليه وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم يستحب ترك المسئلة لمن يملك مايغديه اويعشيه اذقد كان هناك من فقراء المسلمين واهل الصفة من لايقدر على غداء ولاعشاء فاختار النبى صلى الله عليه وسلم لمن يملك هذا القدر الاقتصار على مايملكه والتعفف بترك المسئلة ليصل ذلك الى من هو احوج منه اليه لا على وجه التحريم ولما اتفق الجميع على ان سبيل استباحة الصدقة ليست سبيل الضرورة الى الميتة اذكانت الميتة لاتحل الاعندالخوف على النفس والصدقة تحل باجماع المسلمين لمن احتاج ولم يخف الموت اذا لم يكن عنده شئ فوجب ان يكون المبيح لها الفقر وايضا لما كانت هذه الاخبار مختلفا فى استعمال حكمها وهى فى انفسها مختلفة واتفق الجميع على استعمال الخبر الذى روينا فى مائتى درهم وتحريم الصدقة معها وجب ان يكون ثابت الحكم وماعداه اما ان يكون على وجه الكراهة للمسئلة اومنسوخة بخبرنا ان كان المراد بها تحريم الصدقة

باب الربا

قال الله تعالى ﴿ الذين يأكلون الربا لايقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ـ الى قوله (واحل الله البيع وحرم الربا) ﴾ قال ابوبكر اصل الربا فى اللغة هو الزيادة ومنه الرابية لزيادتها على ماحواليها من الارض ومنه الربوة من الارض وهى المرتفعة ومنه قولهم اربى فلان على فلان فى القول اوالفعل اذا زاد عليه وهو فى الشرع يقع على معان لم يكن الاسم موضوعا لها فى اللغة ويدل عليه ان النبى صلى الله عليه وسلم سمى النساء ربا فى حديث اسامة بن زيد فقال انما الربا فى النسيئة وقال عمر بن الخطاب ان من الربا ابوابا لاتخفى منها السلم فى السن يعنى الحيوان وقال عمر ايضا ان آية الربا من آخر مانزل من القرآن وان النبى صلى الله عليه وسلم قبض قبل ان يبينه لنا فدعوا الربا والريبة فثبت بذلك ان الربا قد صار اسما شرعيا لانه لو كان باقيا على حكمه فى اصل اللغة لما خفى على عمر لانه كان عالما باسماء اللغة لانه من اهلها ويدل عليه ان العرب لم تكن تعرف بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة نساء ربا وهو ربا فى الشرع واذا كان ذلك على ماوصفنا صار بمنزلة سائر الاسماء المجملة المفتقرة الى البيان وهى الاسماء المنقولة من اللغة الى الشرع

لمعان لم يكن الاسم موضوعا لها فى اللغة نحو الصلاة والصوم والزكاة فهو مفتقر الى البيان ولا يصح الاستدلال بعمومه فى تحريم شئ من العقود الا فيما قامت دلالته انه مسمى فى الشرع بذلك وقد بين النبى صلى الله عليه وسلم كثيرا من مراد الله بالآية نصا وتوقيفا ومنه ما بينه دليلا فلم يخل مراد الله من ان يكون معلوما عند اهل العلم بالتوقيف والاستدلال * والربا الذى كانت العرب تعرفه وتفعله انما كان قرض الدراهم والدنانير الى اجل بزيادة على مقدار ما استقرض على ما يتراضون به ولم يكونوا يعرفون البيع بالنقد واذا كان متفاضلا من جنس واحد هذا كان المتعارف المشهور بينهم ولذلك قال الله تعالى (وما آتيتم من ربا ليربو فى اموال الناس فلا يربو عند الله) فاخبر ان تلك الزيادة المشروطة انما كانت ربا فى المال العين لانه لا عوض لها من جهة المقرض وقال تعالى (لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة) اخبارا عن الحال التى خرج عليها الكلام من شرط الزيادة اضعافا مضاعفة فابطل الله تعالى الربا الذى كانوا يتعاملون به وابطل ضروبا اخر من البياعات وسماها ربا فانتظم قوله تعالى (وحرم الربا) تحريم جميعها لشمول الاسم عليها من طريق الشرع ولم يكن تعاملهم بالربا الا على الوجه الذى ذكرنا من قرض دراهم او دنانير الى اجل مع شرط الزيادة * واسم الربا فى الشرع يعتوره معان احدها الربا الذى كان عليه اهل الجاهلية والثانى التفاضل فى الجنس الواحد من المكيل والموزون على قول اصحابنا ومالك بن انس يعتبر مع الجنس ان يكون مقتاتا مدخرا والشافعى يعتبر الاكل مع الجنس فصار الجنس معتبرا عند الجميع فيما يتعلق به من تحريم التفاضل عند انضمام غيره اليه على ما قدمنا والثالث النساء وهو على ضروب منها فى الجنس الواحد من كل شئ لا يجوز بيع بعضه ببعض نساء سواء كان من المكيل او من الموزون او من غيره فلا يجوز عندنا بيع ثوب مروى بثوب مروى نساء لوجود الجنس ومنها وجود المعنى المضموم اليه الجنس فى شرط تحريم التفاضل وهو الكيل والوزن فى غير الاثمان التى هى الدراهم والدنانير فلو باع حنطة بجص نساء لم يجز لوجود الكيل ولو باع حديدا بصفر نساء لم يجز لوجود الوزن والله تعالى الموفق

ومن ابواب الربا الشرعى السلم فى الحيوان

قال عمر رضى الله عنه ان من الربا ابوابا لا تخفى منها السلم فى السن ولم تكن العرب تعرف ذلك ربا فعلم انه قال ذلك توقيفا فجملة ما اشتمل عليه اسم الربا فى الشرع النساء والتفاضل على شرائط قد تقرر معرفتها عند الفقهاء * والدليل على ذلك قول النبى صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا والشعير بالشعير مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا وذكر التمر والملح والذهب والفضة فسمى الفضل فى الجنس الواحد من المكيل والموزون ربا وقال صلى الله عليه وسلم فى حديث اسامة بن زيد الذى رواه عنه عبد الرحمن بن عباس انما الربا فى النسيئة وفى بعض الالفاظ لا ربا الا فى النسيئة فثبت ان اسم الربا فى الشرع يقع على التفاضل تارة وعلى النساء اخرى

وقدكان ابن‌عباس يقول لاربا الا فى‌النسيئة ويجوز بيع‌الذهب بالذهب والفضة بالفضه متفاضلا
ويذهب فيه الى حديث اسامة بن زيد ثم لما تواتر عنده‌الخبر عن‌النبي صلى‌الله عليه وسلم بتحريم
التفاضل فى‌الاصناف الستة رجع عن‌قوله * قال جابر بن زيد رجع ابن‌عباس عن‌قوله فى‌الصرف
وعن قوله فى‌المتعة وانما معنى حديث اسامة‌النساء فى‌الجنسين كما روى فى حديث عبادة بن‌الصامت
وغيره عن‌النبي صلى‌الله عليه وسلم انه قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد وذكرالاصناف
الستة ثم قال بيعوا الحنطة بالشعير كيف شئتم يدا بيد وفى بعض‌الاخبار واذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم يدا بيد فمنع‌النساء فى‌الجنسين من‌المكيل والموزون واباح‌التفاضل فحديث
اسامة بن زيد محمول على هذا * ومن‌الربا المراد بالآية شرى مايباع باقل من ثمنه قبل نقدالثمن
والدليل على ان ذلك ربا حديث يونس بن اسحاق عن ابيه عن ابى‌العالية قال كنت عند
عائشة فقالت لها امرأة انى بعت زيد بن ارقم جارية لى الى عطائه بثمان مائة درهم وانه اراد ان
يبيعها فاشتريتها منه بستمائة فقالت بئسما شريت وبئسما اشتريت ابلغى زيد بن ارقم انه قد ابطل
جهاده مع رسول‌الله صلى‌الله عليه وسلم ان‌لم‌يتب فقالت يا ام‌المؤمنين أرأيت ان‌لم آخذالارأس
مالى فقالت (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف وامره‌الى‌الله) فدلت تلاوتها لآية
الربا عند قولها أرأيت ان‌لم آخذ الا رأس مالى ان ذلك كان عندها من‌الربا وهذه التسمية
طريقها التوقيف وقد روى ابن المبارك عن حكم بن زريق عن سعيد بن‌المسيب قال سألته
عن رجل باع طعاما من رجل الى اجل فاراد الذى اشترى الطعام ان يبيعه بنقد من‌الذى
باعه منه فقال هوربا ومعلوم انه اراد شراءه باقل من‌الثمن الاول اذلا خلاف ان شراءه بمثله
اواكثر منه جائز فسمى سعيد بن المسيب ذلك ربا وقد روى النهى عن ذلك عن ابن‌عباس
والقاسم بن محمد ومجاهد وابراهيم والشعبي وقال‌الحسن وابن سيرين فى‌آخرين ان باعه بنقد
جاز ان يشتريه فان كان باعه بنسيئة لم يشتره باقل منه الا بعد ان يحل الاجل وروى عن
ابن عمر انه اذا باعه ثم اشتراه باقل من ثمنه جاز ولم يذكر فيه قبض‌الثمن وجائز ان يكون
مراده اذا قبض‌الثمن فدل قول عائشة وسعيد بن المسيب ان ذلك ربا فعلمنا انهما لم‌يسمياه
ربا الا توقيفا اذ لايعرف ذلك اسماله من طريق اللغة فلا يسمى به الامن طريق الشرع
واسماء الشرع توقيف من‌النبي صلى‌الله عليه وسلم والله تعالى اعلم بالصواب

ومن ابواب الربا الدين بالدين

وقد روى موسى بن عبيدة عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر عن‌النبي صلى‌الله عليه وسلم
انه نهى عن‌الكالئ بالكالئ وفى‌بعض الالفاظ عن‌الدين بالدين وهما سواء وقال فى حديث
اسامة بن زيد انما الربا فى‌النسيئة الا انه فى‌العقد عن‌الدين بالدين وانه‌معفو عنه بمقدار المجلس
لانه جائزله ان يسلم دراهم فى كر حنطة وهمادين بدين الا انهما اذا افترقا قبل قبض‌الدراهم
بطل العقد وكذلك بيع‌الدراهم بالدنانير جائز وهما دينان وان افترقا قبل التقابض بطل

الرجل يكون عليه الف درهم دين مؤجل فيصالحه منه على خمس مائة حالة فلايجوز * وقد روى سفيان عن حميد عن ميسرة قال سألت ابن عمر يكون لى على الرجل الدين الى اجل فاقول عجل لى واضع عنك فقال هو ربا وروى عن زيد بن ثابت ايضا النهى عن ذلك وهو قول سعيد بن جبير والشعبى والحكم وهو قول اصحابنا وعامة الفقهاء وقال ابن عباس وابراهيم النخعى لابأس بذلك * والذى يدل على بطلان ذلك شيآن احدهما تسمية ابن عمر اياه ربا وقد بينا ان اسماء الشرع توقيف والثانى انه معلوم ان ربا الجاهلية انما كان قرضا مؤجلا بزيادة مشروطة فكانت الزيادة بدلا من الاجل فابطله الله تعالى وحرمه وقال (وان تبتم فلكم رؤس اموالكم) وقال تعالى (وذروا مابقى من الربا) حظر ان يؤخذ للاجل عوض فاذا كانت عليه الف درهم مؤجلة فوضع عنه على ان يعجله فانما جعل الحط بحذاء الاجل فكان هذا هو معنى الربا الذى نص الله تعالى على تحريمه ولاخلاف انه لوكان عليه الف درهم حالة فقال له اجلنى وازيدك فيها مائة درهم لا يجوز لان المائة عوض من الاجل كذلك الحط فى معنى الزيادة اذ جعله عوضا من الاجل وهذا هو الاصل فى امتناع جواز اخذ الابدال عن الآجال ولذلك قال ابو حنيفة فيمن دفع الى خياط ثوبا فقال ان خطته اليوم فلك درهم وان خطته غدا فلك نصف درهم ان الشرط الثانى باطل فان خاطه غدا فله اجر مثله لانه جعل الحط بحذاء الاجل والعمل فى الوقتين على صفة واحدة فلم يجزه لانه بمنزلة بيع الاجل على النحو الذى بيناه * ومن اجاز من السلف اذا قال عجل لى واضع عنك فجائز ان يكون اجازوه اذا لم يجعله شرطا فيه وذلك بان يضع عنه بغير شرط ويعجل الآخر الباقى بغير شرط وقد ذكرنا الدلالة على ان التفاضل قد يكون ربا على حسب ماقال النبى صلى الله عليه وسلم فى الاصناف الستة وان النساء قد يكون ربا فى البيع بقوله صلى الله عليه وسلم واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد وقوله انما الربا فى النسيئة وان السلم فى الحيوان قد يكون ربا بقوله انما الربا فى النسيئة وقوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد وتسمية عمر اياه ربا وشرى ما بيع باقل من ثمنه قبل نقد الثمن لما بينا وشرط التعجيل مع الحط * وقد اتفق الفقهاء على تحريم التفاضل فى الاصناف الستة التى ورد بها الأثر عن النبى صلى الله عليه وسلم من جهات كثيرة وهو عندنا فى حيز التواتر لكثرة رواته واتفاق الفقهاء على استعماله واتفقوا ايضا فى ان مضمون هذا النص معنى به تعلق الحكم يجب اعتباره فى غيره واختلفوا فيه بعد اتفاقهم على اعتبار الجنس على الوجوه التى ذكرنا فيما سلف من هذا الباب. وان حكم تحريم التفاضل غير مقصور على الاصناف الستة * وقد قال قوم هم شذوذ عندنا لايعدون خلافا ان حكم تحريم التفاضل مقصور على الاصناف التى ورد فيها التوقيف

دون تحريم غيرها * ولما ذهب اليه اصحابنا فى اعتبار الكيل والوزن دلائل من الاثر والنظر وقد ذكرناها فى مواضع ومما يدل عليه من فحوى الخبر قوله الذهب بالذهب مثلا بمثل وزنا بوزن والحنطة بالحنطة مثلا بمثل كيلا بكيل فاوجب استيفاء المماثلة بالوزن فى الموزون وبالكيل فى المكيل فدل ذلك على ان الاعتبار فى التحريم الكيل والوزن مضموما الى الجنس * ومما يحتج به المخالف من الآية على اعتبار الاكل قوله عز وجل (الذين يأكلون الربا لايقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس) وقوله تعالى (لاتأكلوا الربا) فاطلق اسم الربا على المأكول قالوا فهذا عموم فى اثبات الربا فى المأكول * وهذا عندنا لايدل على ما قالوا من وجوه احدها ما قدمنا من اجمال لفظ الربا فى الشرع وافتقاره الى البيان فلايصح الاحتجاج بعمومه وانما يحتاج الى ان يثبت بدلالة اخرى انه ربا حتى يحرمه بالآية ولايأكله والثانى انا اكثر مافيه اثبات الربا فى مأكول وليس فيه ان جميع المأكولات فيها ربا ونحن قد اثبتنا الربا فى كثير من المأكولات واذا فعلنا ذلك فقد قضينا عهدة الآية ولما ثبت بما قدمنا من التوقيف والاتفاق على تحريم بيع الف بالف ومائة كما بطل بيع الف بالف الى اجل فجرى الاجل المشروط مجرى النقصان فى المال وكان بمنزلة بيع الف بالف ومائة وجب ان لايصح الاجل فى القرض كما لايجوز قرض الف بالف ومائة اذ كان نقصان الاجل كنقصان الوزن وكان الربا تارة من جهة نقصان الوزن وتارة من جهة نقصان الاجل وجب ان يكون القرض كذلك * فان قال قائل ليس القرض فى ذلك كالبيع لانه يجوز له مفارقته فى القرض قبل قبض البدل ولايجوز مثله فى بيع الف بالف * قيل له انما يكون الاجل نقصانا اذا كان مشروطا فاما اذا لم يكن مشروطا فان ترك القبض لايوجب نقصا فى احد المالين وانما يبطل البيع لمعنى آخر غير نقصان احدهما عن الآخر ألا ترى انه لايختلف الصنفان والصنف الواحد فى وجوب التقابض فى المجلس اعنى الذهب بالفضة مع جواز التفاضل فيهما فعلمنا ان الموجب لقبضهما ليس من جهة ان ترك القبض موجب للنقصان فى غير المقبوض ألا ترى ان رجلا لو باع من رجل عبدا بالف درهم ولم يقبض ثمنه سنين جاز للمشترى بيعه مرابحة على الف حالة ولو كان باعه بالف الى شهر ثم حل الاجل لم يكن للمشترى بيعه مرابحة بالف حالة حتى يبين انه اشتراه بثمن مؤجل فدل ذلك على ان الاجل المشروط فى العقد يوجب نقصا فى الثمن ويكون بمنزلة نقصان الوزن فى الحكم فاذا كان كذلك فالتشبيه بين القرض والبيع من الوجه الذى ذكرنا صحيح لايعترض عليه هذا السؤال ويدل على بطلان التأجيل فيه قول النبى صلى الله عليه وسلم انما الربا فى النسيئة ولم يفرق بين البيع والقرض فهو على الجميع ويدل عليه ان القرض لما كان تبرعا لايصح الا مقبوضا اشبه الهبة فلايصح فيه التأجيل كما لايصح فى الهبة وقد ابطل النبى صلى الله عليه وسلم التأجيل فيها بقوله من اعمر عمرى فهى له ولورثته من بعده فابطل التأجيل المشروط فى الملك وايضا فان قرض الدراهم عاريتها وعاريتها قرضها لانها تمليك المنافع اذ لايصل اليها الا باستهلاك عينها و لذلك قال اصحابنا اذا اعاره دراهم فان ذلك قرض ولذلك لم يجيزوا

استيجار الدراهم لانها قرض فكأنه استقرض دراهم على ان يرد عليه اكثر منها فلما لم يصح الاجل فى العارية لم يصح فى القرض ومما يدل على ان قرض الدراهم عارية حديث ابراهيم الهجرى عن ابى الاحوص عن عبدالله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تدرون أى الصدقة خير قالوا الله ورسوله اعلم قال خير الصدقة المنحة ان تمنح اخاك الدراهم اوظهر الدابة اولبن الشاة والمنحة هى العارية فجعل قرض الدراهم عاريتها ألا ترى الى قوله فى حديث آخر والمنحة مردودة فلما لم يصح التأجيل فى العارية لم يصح فى القرض واجاز الشافعى التأجيل فى القرض وبالله التوفيق ومنه الاعانة

باب البيع

قوله عز وجل ﴿ واحل الله البيع ﴾ عموم فى اباحة سائر البياعات لان لفظ البيع موضوع لمعنى معقول فى اللغة وهو تمليك المال بمال بايجاب وقبول عن تراض منهما وهذا هو حقيقة البيع فى مفهوم اللسان ثم منه جائز ومنه فاسد الا ان ذلك غير مانع من اعتبار عموم اللفظ متى اختلفنا فى جواز بيع اوفساده ولاخلاف بين اهل العلم ان هذه الآية وان كان مخرجها مخرج العموم فقد اريد به الخصوص لانهم متفقون على حظر كثير من البياعات نحو بيع ما لم يقبض وبيع ماليس عند الانسان وبيع الغرر والمجاهيل وعقد البيع على المحرمات من الاشياء وقد كان لفظ الآية يوجب جواز هذه البياعات وانما خصت منها بدلائل الا ان تخصيصها غير مانع اعتبار عموم لفظ الآية فيما لم تقم الدلالة على تخصيصه وجائز ان يستدل بعمومه على جواز البيع الموقوف لقوله تعالى (واحل الله البيع) والبيع اسم للايجاب والقبول وليست حقيقته وقوع الملك به للعاقد ألا ترى ان البيع المعقود على شرط خيار المتبايعين لم يوجب ملكا وهو بيع والوكيلان يتعاقدان البيع ولا يملكان * وقوله تعالى (وحرم الربا) حكمه ماقدمناه من الاجمال والوقف على ورود البيان فمن الربا ماهو بيع ومنه ماليس ببيع وهو ربا اهل الجاهلية وهو القرض المشروط فيه الاجل وزيادة مال على المستقرض * وفى سياق الآية ما اوجب تخصيص ماهو ربا من البياعات من عموم قوله تعالى (واحل الله البيع) * وظن الشافعى ان لفظ الربا لما كان مجملا انه يوجب اجمال لفظ البيع وليس كذلك عندنا لان مالا يسمى ربا من البياعات فحكم العموم جار فيه وانما يجب الوقوف فيما شككنا انه ربا اوليس بربا فامامأتيقنا انه ليس بربا فغير جائز الاعتراض عليه بآية تحريم الربا وقد بينا ذلك فى اصول الفقه * واما قوله تعالى ﴿ ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا ﴾ حكاية عن المعتقدين لاباحته من الكفار فزعموا انه لا فرق بين الزيادة المأخوذة على وجه الربا وبين سائر الارباح المكتسبة بضروب البياعات وجهلوا ماوضع الله امر الشريعة عليه من مصالح الدين والدنيا فذمهم الله على جهلهم واخبر عن حالهم يوم القيامة وما يحل بهم من عقابه * قوله تعالى (واحل الله البيع) يحتج به فى جواز بيع ما لم يره المشترى ويحتج فيمن اشترى حنطة بحنطة بعينها متساوية انه لا يبطل بالافتراق قبل القبض وذلك لانه معلوم من ورود اللفظ لزوم احكام البيع

وحقوقه من القبض والتصرف والملك وماجرى مجرى ذلك فاقتضى ذلك بقاء هذه الاحكام مع ترك التقابض وهو كقوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم) المراد تحريم الاستمتاع بهن * ويحتج ايضا لذلك بقوله تعالى (لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الاان تكون تجارة عن تراض منكم) من وجهين احدهما مااقتضاه من اباحة الاكل قبل الافتراق وبعده من غير قبض والآخر اباحة اكله لمشتريه قبل قبض الآخر بعدالفرقة * واما قوله تعالى ﴿ فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ﴾ فالمعنى فيه ان من انزجر بعدالنهى فله ما سلف من المقبوض قبل نزول تحريم الربا ولم يرد به مالم يقبض لانه قد ذكر فى نسق التلاوة حظر ما لم يقبض منه وابطاله بقوله تعالى (ياايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقى من الربا ان كنتم مؤمنين) فابطل الله من الربا مالم يكن مقبوضا وان كان معقودا قبل نزول التحريم ولم يتعقب بالفسخ ماكان منه مقبوضا بقوله تعالى (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف) وقد روى ذلك عن السدى وغيره من المفسرين وقال تعالى (وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين) فابطل منه ما بقى مما لم يقبض ولم يبطل المقبوض ثم قال تعالى (وان تبتم فلكم رؤس اموالكم) وهو تأكيد لابطال ما لم يقبض منه واخذ رأس المال الذى لاربا فيه ولا زيادة وروى عن ابن عمر وجابر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال فى خطبته يوم حجة الوداع بمكة وقال جابر بعرفات ان كل ربا كان فى الجاهلية فهو موضوع واول ربا اضعه ربا العباس بن عبدالمطلب فكان فعله صلى الله عليه وسلم مواطئا لمعنى الآية فى ابطال الله تعالى من الربا مالم يكن مقبوضا وامضائه ماكان مقبوضا * وفيما روى فى خطبة النبى صلى الله عليه وسلم ضروب من الاحكام احدها ان كل ما طرأ على عقد البيع قبل القبض مما يوجب تحريمه فهو كالموجود فى حال وقوعه وما طرأ بعد القبض مما يوجب تحريم ذلك العقد لم يوجب فسخه وذلك نحو النصرانيين اذا تبايعا عبدا بخمر فالبيع جائز عندنا وان اسلم احدهما قبل قبض الخمر بطل العقد وكذلك لو اشترى رجل مسلم صيدا ثم احرم البائع او المشترى بطل البيع لانه قد طرأ عليه مايوجب تحريم العقد قبل القبض كما ابطل الله تعالى من الربا ما لم يقبض لانه طرأ عليه ما يوجب تحريمه قبل القبض وان كانت الخمر مقبوضة ثم اسلما او احرما لم يبطل البيع كما لم يبطل الله الربا المقبوض حين انزل التحريم فهذا جائز فى نظائره من المسائل ولا يلزم عليه ان يقتل العبد المبيع قبل القبض ولا يبطل البيع وللمشترى اتباع الجانى من قبل انه لم يطرأ على العقد ما يوجب تحريم العقد لان العقد باق على هيئته التى كان عليها والقيمة قائمة مقام المبيع وانما يعتبر المبيع وللمشترى الخيار فحسب * وفيها دلالة على ان هلاك المبيع فى يد البائع وسقوط القبض فيه يوجب بطلان العقد وهو قول اصحابنا والشافعى وقال مالك لايبطل والثمن لازم للمشترى اذا لم يمنعه ودلالة الآية ظاهرة على ان قبض المبيع من تمام البيع وان سقوط القبض يوجب بطلان العقد وذلك لان الله تعالى لما اسقط قبض الربا ابطل العقد الذى عقداه وامر بالاقتصار على رأس

المال فدل ذلك على ان قبض المبيع من شرائط صحة العقد وانه متى طرأ على العقد مايسقطه اوجب ذلك بطلانه * وفيها الدلالة على ان العقود الواقعة فى دار الحرب اذا ظهر عليها الامام لايعترض عليها بالفسخ وان كانت معقودة على فساد لانه معلوم انه قد كان بين نزول الآية وبين خطبة النبى صلى الله عليه وسلم بمكة ووضعه الربا الذى لم يكن مقبوضا عقود من عقود الربا بمكة قبل الفتح ولم يتعقبها بالفسخ ولم يميز ماكان منها قبل نزول الآية مما كان منها بعد نزولها فدل ذلك على ان العقود الواقعة فى دار الحرب بينهم وبين المسلمين اذا ظهر عليها الامام لاينفسخ منها ماكان مقبوضا وقوله تعالى (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف) يدل على ذلك ايضا لانه قد جعل له ماكان مقبوضا منه قبل الاسلام * وقد قيل ان معنى قوله تعالى (فله ماسلف) من ذنوبه على معنى ان الله يغفرها له وليس هذا كذلك لان الله تعالى قد قال (وامره الى الله) يعنى فيما يستحقه من عقاب اوثواب فلم يعلمنا حكمه فى الآخرة ومن جهة اخرى انه لوكان هذا مرادا لم ينتف به ماذكرنا فيكون على الامرين جميعا لاحتماله لهما فيغفر الله ذنوبه ويكون له المقبوض من ذلك قبل اسلامه وذلك يدل على ان بياعات اهل الحرب كلها ماضية اذا اسلموا بعد التقابض فيها لقوله تعالى (فله ماسلف وامره الى الله) * قوله عز وجل ﴿ياايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقى من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله﴾ قال ابوبكر يحتمل ذلك معنيين احدهما ان لم تقبلوا امر الله تعالى ولم تنقادوا له والثانى ان لم تذروا مابقى من الربا بعد نزول الامر بتركه فأذنوا بحرب من الله ورسوله وان اعتقدوا تحريمه وقد روى عن ابن عباس وقتادة والربيع بن انس فيمن اربى ان الامام يستتيبه فان تاب والا قتله وهذا محمول على ان يفعله مستحلا له لانه لاخلاف بين اهل العلم انه ليس بكافر اذا اعتقد تحريمه * وقوله تعالى (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) لايوجب اكفارهم لان ذلك قد يطلق على مادون الكفر من المعاصى قال زيد ابن اسلم عن ابيه ان عمر رأى معاذا يبكى فقال مايبكيك فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اليسير من الرياء شرك ومن عادى اولياء الله فقد بارز الله بالمحاربة فاطلق اسم المحاربة عليه وان لم يكفر وروى اسباط عن السدى عن صبيح مولى ام سلمة عن زيد بن ارقم ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لعلى وفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم انا حرب لمن حاربتم سلم لمن سالمتم وقال تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادا) والفقهاء متفقون على ان ذلك حكم جار فى اهل الملة وان هذه السمة تلحقهم باظهارهم قطع الطريق وقد دل على انه جائز اطلاق اسم المحاربة لله ورسوله على من عظمت معصيته وفعلها مجاهرا بها وان كانت دون الكفر * وقوله تعالى (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) اخبار منه بعظم معصيته وانه يستحق بها المحاربة عليها وان لم يكن كافرا وكان ممتنعا على الامام فان لم يكن ممتنعا عاقبه الامام بمقدار ما يستحقه من التعزير والردع وكذلك ينبغى ان يكون حكم سائر المعاصى التى اوعد الله عليها العقاب

اذا اصر الانسان عليها وجاهر بها وان كان ممتنعا حورب عليها هو ومتبعوه وقوتلوا حتى ينتهوا وان كانوا غير ممتنعين عاقبهم الامام بمقدار مايرى من العقوبة وكذلك حكم من يأخذ اموال الناس من المتسلطين الظلمة وآخذى الضرائب واجب على كل المسلمين قتالهم وقتلهم اذا كانوا ممتنعين وهؤلاء اعظم جرما من آكلى الربا لانتهاكهم حرمة النهى وحرمة المسلمين جميعا وآكل الربا انما انتهك حرمة الله تعالى فى اخذ الربا ولم ينتهك لمن يعطيه ذلك حرمة لانه اعطاه بطيبة نفسه وآخذوا الضرائب فى معنى قطاع الطريق المنتهكين لحرمة نهى الله تعالى وحرمة المسلمين اذ كانوا يأخذونه جبرا وقهرا لا على تأويل ولا شبهة فجائز لمن علم من المسلمين اصرار هؤلاء على ماهم عليه من اخذ اموال الناس على وجه الضريبة ان يقتلهم كيف امكنه قتلهم وكذلك اتباعهم واعوانهم الذين بهم يقومون على اخذ الاموال * وقد كان ابوبكر رضى الله عنه قاتل مانعى الزكاة لموافقة من الصحابة اياه على شيئين احدهما الكفر والآخر منع الزكاة وذلك لانهم امتنعوا من قبول فرض الزكاة ومن ادائها فانتظموا به معنيين احدهما الامتناع من قبول امر الله تعالى وذلك كفر والآخر الامتناع من اداء الصدقات المفروضة فى اموالهم الى الامام فكان قتاله اياهم للامرين جميعا ولذلك قال لو منعونى عقالا وفى بعض الاخبار عناقا مما كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه فانما قلنا انهم كانوا كفارا ممتنعين من قبول فرض الزكاة لان الصحابة سموهم اهل الردة وهذه السمة لازمة لهم الى يومنا هذا وكانوا سبوا نساءهم وذراريهم ولو لم يكونوا مرتدين لما سار فيهم هذه السيرة وذلك شئ لم يختلف فيه الصدر الاول ولا من بعدهم من المسلمين اعنى فى ان القوم الذين قاتلهم ابوبكر كانوا اهل ردة فالمقيم على اكل الربا ان كان مستحلاله فهو كافر وان كان ممتنعا بجماعة تعضده سار فيهم الامام بسيرته فى اهل الردة ان كانوا قبل ذلك من جملة اهل الملة وان اعترفوا بتحريمه وفعلوه غير مستحلين له قاتلهم الامام ان كانوا ممتنعين حتى يتوبوا وان لم يكونوا ممتنعين ردعهم عن ذلك بالضرب والحبس حتى ينتهوا * وقد روى ان النبى صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل نجران وكانوا ذمة نصارى اما ان تذروا الربا واما ان تأذنوا بحرب من الله ورسوله وروى ابوعبيد القاسم ابن سلام قال حدثنى ايوب الدمشقى قال حدثنى سعدان بن يحيى عن عبدالله بن ابى حميد عن ابى مليح الهذلى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح اهل نجران فكتب اليهم كتابا فى آخره على ان لاتأكلوا الربا فمن اكل الربا فذمتى منه بريئة فقوله تعالى (فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله) عقيب قوله (ياايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقى من الربا) هو عائد عليهما جميعا من رد الامر على حاله ومن الاقامة على اكل الربا مع قبول الامر فمن رد الامر قوتل على الردة ومن قبل الامر وفعله محرما له قوتل على تركه ان كان ممتنعا ولا يكون مرتدا وان لم يكن ممتنعا عزر بالحبس والضرب على مايرى الامام * وقوله تعالى (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) اعلام بانهم ان لم يفعلوا ما امروا به فى هذه الآية فهم محاربون لله ورسوله وفى ذلك اخبار منه بمقدار عظم الجرم وانهم يستحقون به هذه السمة وهى ان يسموا محاربين لله ورسوله وهذه السمة يعتورها

معنيان احدهما الكفر اذا كان مستحلا والآخر الاقامة على اكل الربا مع اعتقاد التحريم على ما بيناه ومن الناس من يحمله على انه اعلام منه بان الله تعالى يأمر رسوله والمؤمنين بمحاربتهم ويكون ايذانا لهم بالحرب حتى لايؤتوا على غرة قبل العلم بها كقوله تعالى (واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لايحب الخائنين) فاذا حمل على هذا الوجه كان الخطاب بذلك متوجها اليهم اذا كانوا ذوى منعة واذا حملناه على الوجه الاول دخل كل واحد من فاعلى ذلك فى الخطاب وتناوله الحكم المذكور فيه فهو اولى * قوله تعالى ﴿ وان كان ذوعسرة فنظرة الى ميسرة ﴾ فيه تأويلان احدهما وان كان ذوعسرة غريمالكم فنظرة الى ميسرة والثانى على ان كان المكتفية باسمها على معنى وان وقع ذوعسرة اوان وجد ذوعسرة كقول الشاعر

فدى لبنى شيبان رحلى وناقتى * اذا كان يوم ذوكواكب اشهب

معناه اذا وجد يوم كذلك * وقد اختلف فى معنى قوله (وان كان ذوعسرة فنظرة الى ميسرة) فروى عن ابن عباس وشريح وابراهيم انه فى الربا خاصة وكان شريح يحبس المعسر فى غيره من الديون وروى عن ابراهيم والحسن والربيع بن خيثم والضحاك انه فى سائر الديون وروى عن ابن عباس رواية اخرى مثل ذلك وقال آخرون ان الذى فى الآية انظار المعسر فى الربا وسائر الديون فى حكمه قياسا عليه * قال ابوبكر لما كان قوله تعالى (وان كان ذوعسرة فنظرة الى ميسرة) محتملا ان يكون شاملا لسائر الديون على ما بينا من وجه الاحتمال ولتأويل من تأوله من السلف على ذلك اذ غير جائز ان يكونوا تأولوه على مالا احتمال فيه وجب حمله على العموم وان لايقتصر به على الربا الا بدلالة لما فيه من تخصيص لفظ العموم من غير دلالة * فان قيل لما كان قوله تعالى (وان كان ذوعسرة فنظرة الى ميسرة) غير مكتف بنفسه فى افادة الحكم وكان متضمنا لما قبله وجب ان يكون حكمه مقصورا عليه * قيل هو كلام مكتف بنفسه لما فى فحواه من الدلالة على معناه وذلك لان ذكر الاعسار والانظار قد دل على دين تجب المطالبة به والانظار لا يكون الا فى حق قد ثبت وجوبه وصحت المطالبة به اما عاجلا واما آجلا فاذا كان فى مضمون اللفظ دلالة على دين يتعلق به فى حكم الانظار اذا كان ذوعسرة كان اللفظ مكتفيا بنفسه ووجب اعتباره على عمومه ولم يجب الاقتصار به على الربا دون غيره * وزعم بعض الناس ممن نصر هذا القول الذى ذكرناه ان هذا لايجوز ان يكون فى الربا لان الله تعالى قد ابطله فكيف يكون منظرا به قال فالواجب ان تكون الآية عامة فى سائر الديون وهذا الحجاج ليس بشئ لان الله تعالى انما ابطل الربا وهو الزيادة المشروطة ولم يبطل رأس المال لانه قال (وذروا مابقى من الربا) والربا هو الزيادة ثم قال (وان تبتم فلكم رؤس اموالكم) ثم عقب ذلك بقوله (وان كان ذوعسرة) يعنى سائر الديون ورأس المال احدها وابطال مابقى من الربا لم يبطل رأس المال بل هو دين عليه يجب اداؤه * فان قيل اذا كان الانظار مأمورا به فى رأس المال فهو وسائر الديون سواء * قيل له انما كلامنا فيما تشمله العموم من حكم الآية فان كان ذلك فى رأس مال الربا فلم

يتناول غيره من طريق النص وانما يتناوله من جهة العموم للمعنى فيحتاج حينئذ الى دلالة من غيره فى اثبات حكمه ورده الى المذكور فى الآية بمعنى يجمعهما وليس الكلام بينك وبين الخصم من جهة القياس وانما اختلفنا فى عموم الآية وخصوصها والكلام فى القياس ورد غير المذكور الى المذكور مسئلة اخرى * وقوله تعالى (وان تبتم فلكم رؤس اموالكم) قد اقتضى ثبوت المطالبة لصاحب الدين على المدين وجواز اخذ رأس مال نفسه منه بغير رضاه لانه تعالى جعل اقتضاءه ومطالبته من غير شرط رضى المطلوب وهذا يوجب ان من له على غيره دين فطالبه به فله اخذه منه شاء ام ابى وبهذا المعنى ورد الاثر عن النبى صلى الله عليه وسلم حين قالت له هند ان اباسفيان رجل شحيح لايعطينى مايكفينى وولدى فقال خذى من مال ابى سفيان مايكفيك وولدك بالمعروف فاباح لها اخذ ما استحقته على ابى سفيان من النفقة من غير رضى ابى سفيان * وفى الآية دلالة على ان الغريم متى امتنع من اداء الدين مع الامكان كان ظالما ودلالتها على ذلك من وجهين احدهما قوله تعالى (وان تبتم فلكم رؤس اموالكم) فجعل له المطالبة برأس المال وقد تضمن ذلك امر الذى عليه الدين بقضائه وترك الامتناع من ادائه فانه متى امتنع منه كان له ظالما ولاسم الظلم مستحقا واذا كان كذلك استحق العقوبة وهى الحبس والوجه الآخر من الدلالة عليه قوله تعالى فى نسق التلاوة (لاتظلمون ولاتظلمون) يعنى والله اعلم لاتظلمون باخذ الزيادة ولاتظلمون بالنقصان من رأس المال فدل ذلك على انه متى امتنع من اداء جميع رأس المال اليه كان ظالما له مستحقا للعقوبة * واتفق الجميع على انه لايستحق العقوبة بالضرب فوجب ان يكون حبسا لاتفاق الجميع على ان ماعداه من العقوبات ساقط عنه فى احكام الدنيا وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم مثل مادلت عليه الآية وهو ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدالله بن محمد النفيلى قال حدثنا عبدالله بن المبارك عن وبر بن ابى دليلة عن محمد بن ميمون عن عمرو بن الشريد عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لى الواجد يحل عرضه وعقوبته قال ابن المبارك يحل عرضه يغلظ له وعقوبته يحبس وروى ابن عمر وجابر وابوهريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال مطل الغنى ظلم واذا احيل احدكم على ملئ فليحتل فجعل مطل الغنى ظلما والظالم لامحالة مستحق العقوبة وهى الحبس لاتفاقهم على انه لم يرد غيره وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا معاذ بن اسد قال اخبرنا النضر بن شميل قال اخبرنا هرماس بن حبيب رجل من اهل البادية عن ابيه عن جده قال اتيت النبى صلى الله عليه وسلم بغريم لى فقال لى الزمه ثم قال يا اخا بنى تميم ماتريد ان تفعل باسيرك وهذا يدل على ان له حبس الغريم لان الاسير يحبس فلما سماه اسيرا له دل على ان له حبسه وكذلك قوله لى الواجد يحل عرضه وعقوبته والمراد بالعقوبة هنا الحبس لان احدا لايوجب غيره * واختلف الفقهاء فى الحال التى توجب الحبس فقال اصحابنا اذا ثبت عليه شئ من الديون من اى وجه ثبت فانه يحبس شهرين اوثلاثة ثم يسئل عنه فان كان موسرا تركه فى الحبس ابدا حتى يقضيه وان كان معسرا خلى سبيله وذكر ابن رستم عن محمد عن ابى حنيفة ان المطلوب اذا

قال انى معسر واقام البينة على ذلك اوقال فسل عنى فلايسأل عنه احدا وحبسه شهرين اوثلاثة ثم يسأل عنه الا ان يكون معروفا بالعسر فلايحبسه وذكر الطحاوى عن احمد بن ابى عمران قال كان متأخرو اصحابنا منهم محمد بن شجاع يقولون ان كل دين كان اصله من مال وقع فى يدى المدين كأثمان البياعات والعروض ونحوها فانه يحبسه به ومالم يكن اصله من مال وقع فى يده مثل المهر والجعل من الخلع والصلح من دم العمد والكفالة لم يحبسه به حتى يثبت وجوده وملاؤه وقال ابن ابى ليلى يحبسه فى الديون اذا اخبر ان عنده مالا وقال مالك لايحبس الحر ولاالعبد فى الدين ولايستبرأ امره فان اتهم انه قد خبأ مالا حبسه وان لم يجدله شيأ لم يحبسه وخلاه وقال الحسن بن حى اذا كان موسرا حبس وان كان معسرا لم يحبس وقال الشافعى اذا ثبت عليه دين بيع ماظهر ودفع ولم يحبس فان لم يظهر حبس وبيع ما قدر عليه من ماله فان ذكر عسره قبلت منه البينة بقوله تعالى (وان كان ذوعسرة فنظرة الى ميسرة) واحلفه مع ذلك بالله ومنع غرماءه من لزومه * قال ابوبكر انما قال اصحابنا انه يحبسه فى اول ماثبت عند القاضى دينه لمادللنا عليه من الآية والاثر على كونه ظالما فى الامتناع من قضاء ماثبت عليه وانه مستحق للعقوبة متى امتنع من اداء ماوجب عليه فالواجب بقاء العقوبة عليه حتى يثبت زوالها عنه بالاعسار * فان قيل انما يكون ظالما اذا امتنع من ادائه مع الامكان لان الله تعالى لايذمه على مالم يقدره عليه ولم يمكنه منه ولذلك شرط النبى صلى الله عليه وسلم الوجود فى استحقاق العقوبة بقوله لى الواجد يحل عرضه وعقوبته واذا كان شرط استحقاق العقوبة وجود المال الذى يمكنه اداؤه منه فغير جائز حبسه وعقوبته الا بعد ان يثبت انه واجد ممتنع من اداء ماوجب عليه وليس ثبوت الدين عليه علما لامكان ادائه على الدوام اذ جائز ان يحدث الاعسار بعد ثبوت الدين * قيل له اما الديون التى حصلت ابدالها فى يده فقد علمنا يساره بادائها يقينا ولم نعلم اعساره بها فوجب كونه باقيا على حكم اليسار والوجود حتى يثبت الاعسار واما ماكان لزمه منها من غير بدل حصل فى يده يمكنه اداؤه منه فان دخوله فى العقد الذى الزمه ذلك اعتراف منه بلزوم ادائه وتوجه المطالبة عليه بقضائه ودعواه الاعسار به بمنزلة دعوى التأجيل للموسر فهو غير مصدق عليه ولذلك سوى اصحابنا بين الديون التى قد علم حصول ابدالها فى يده وبين مالم تحصل فى يده اذ كان دخوله فى العقد الموجب عليه ذلك الدين اعترافا منه بلزوم الاداء وثبوت حق المطالبة للمطالب وذلك لان كل متعاقدين دخلا فى عقد فدخولهما فيه اعتراف منهما بلزوم موجب العقد من الحقوق وغير مصدق بعد العقد واحد منهما على نفى موجبه ومن اجل ذلك قلنا ان ذلك يقتضى اعترافا منهما بصحته اذ كان ذلك مضمنا للزوم حقوقه وفى تصديقه على فساده نفى مالزمه بظاهر العقد ولانعلم خلافا بين اهل العلم فى ان مدعى الفساد منهما بعد وقوع العقد بينهما وصحته فى الظاهر غير مصدق عليه وان القول قول مدعى الصحة منهما وفى ذلك دليل على صحة ماذكرنا من ان من الزم نفسه دينا بعقد عقده على نفسه انه يلزمه اداؤه ومحكوم عليه بانه موسر به وغير مصدق على الاعسار المسقط عنه المطالبة

كما لايصدق على التأجيل بعد ثبوته عليه حالا وانما قال اصحابنا انه يحبسه فى اول ما يرفعه الى القاضى اذا طلب ذلك الطالب ولايسئل عنه من قبل انه توجهت عليه المطالبة بادائه ومحكوم له باليسار فى قضائه فالواجب ان يستبرئ امره بديا اذ جائز ان يكون له مال قدخباه لايقف عليه غيره فلايوقف بذلك على اعساره فينبغى له ان يحبسه استظهارا لماعسى ان يكون عنده اذ كان فى الاغلب انه ان كان عنده شئ آخر اضجره الحبس والجأه الى اخراجه فاذاحبسه هذه المدة فقد استظهر فى الغالب فحينئذ يسئل عنه لانه جائز ان يكون هناك من يعلم يساره سرا فاذا ثبت عنده اعساره خلاه من الحبس وقدروى عن شريح انه كان يحبس المعسر فى غير الربا من الديون فقال له معسر قدحبسه قال الله تعالى (وان كان ذوعسرة فنظرة الى ميسرة) فقال شريح (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها) والله لايأمرنا بشئ ثم يعذبنا عليه وقد قدمنا ذكر مذهب شريح فى تأويل الآية وان قوله تعالى (وان كان ذوعسرة فنظرة الى ميسرة*) مقصور على الربا دون غيره وان غيره من الديون لايختلف فى الحبس فيها الموسر والمعسر ويشتبه ان يكون ذهب فى ذلك الى انه لاسبيل لنا الى معرفة الاعسار على الحقيقة اذ جائز ان يظهر الاعسار وحقيقة امره اليسار فاقتصر بحكم الانظار على رأس مال الربا الذى نزل به القرآن وحمل ماعداه على موجب عقد المداينة من لزوم القضاء وتوجه المطالبة عليه بالاداء وقد بينا وجه فساد هذا القول بما قد دللنا عليه من مقتضى عموم اللفظ لسائر الديون ومع ذلك فلوكان نص التنزيل واردا فى الربا دون غيره لكان سائر الديون بمنزلته قياسا عليه اذ لافرق فى حال اليسار بينهما فى صحة لزوم المطالبة بهما ووجوب ادائهما فوجب ان لايختلفا فى حال الاداء فى سقوط الحبس فيها دونه فاما قوله تعالى (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها) واحتجاج شريح به فى حبس المطلوب فان الآية انما هى فى الاعيان الموجودة فى يده لغيره فعليه اداؤه واما الديون المضمونة فى ذمته فانما المطالبة بها معلقة بامكان ادائها فمن كان معسرا فان الله لم يكلفه الا ما فى امكانه قال الله تعالى (لايكلف الله نفسا الا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا) فاذا لم يكن مكلفا لادائها لم يجز ان يحبس بها * فان قيل ان الدين من الامانات لقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن امانته) وانما يريد به الدين المذكور فى قوله تعالى (ياايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) * قيل له ان كان الدين مرادا بقوله تعالى (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها) فان الامر بذلك توجه اليه على شريطة الامكان لما وصفنا من ان الله تعالى لايكلف احدا مالا يقدر عليه ولا يتسع لفعله وهو محكوم له من ظاهر اعساره انه غير قادر على ادائه ولم يكن شريح ولا احد من السلف يخفى عليهم ان الله لايكلف احدا ما لا يقدر عليه بل كانوا عالمين بذلك ولكنه ذهب عندى والله اعلم الى انه لم يتيقن وجود ذلك ويجوز ان يكون قادرا على ادائه مع ظهور اعساره فلذلك حبسه * واختلف اهل العلم فى الحاكم اذا ثبت عنده اعساره واطلقه من الحبس هل يحول بين الطالب وبين لزومه فقال اصحابنا للطالب

ان يلزمه وذكر ابن رستم عن محمد قال والملزوم فى الدين لايمنع من دخول منزله للغذاء والغائط والبول فان اعطاه الذى يلزمه الغذاء وموضع الخلاء فله ان يمنعه من آتيان منزله وقال غيرهم منهم مالك والشافعى ليس له ان يلزمه وقال الليث بن سعد يؤاجر الحر المعسر فيقضى دينه من اجرته ولا نعلم احدا قال بمثل قوله الا الزهرى فان الليث بن سعد روى عن الزهرى قال يؤاجر المعسر بما عليه من الدين حتى يقضى عنه * والذى يدل على ان ظهور الاعسار لايسقط عنه اللزوم والمطالبة والاقتضاء حديث هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى من اعرابى بعيرا الى اجل فلما حل الاجل جاءه يتقاضاه فقال جئتنا وما عندنا شئ ولكن اقم حتى تأتى الصدقة فجعل الاعرابى يقول واغدراه فهم به عمر فقال صلى الله عليه وسلم دعه فان لصاحب الحق مقالا فاخبر النبى صلى الله عليه وسلم انه ليس عنده شئ ولم يمنعه الاقتضاء وقال ان لصاحب الحق مقالا فدل ذلك على ان الاعسار بالدين غير مانع اقتضاءه ولزومه به وقوله اقم حتى تأتى الصدقة يدل على ان النبى صلى الله عليه وسلم انما اشترى البعير للصدقة لالنفسه لانه لوكان اشتراه لنفسه لم يكن ليقضيه من ابل الصدقة لانه لم يكن تحل له الصدقة فهذا يدل على ان من اشترى لغيره يلزمه ثمن ما اشترى وان حقوق العقد متعلقة به دون المشترى له لان النبى صلى الله عليه وسلم لم يمنعه اقتضاءه ومطالبته به وهو فى معنى الحديث الذى رواه ابورافع ان النبى صلى الله عليه وسلم استسلف بكرا ثم قضاه من ابل الصدقة لان السلف كان دينا على مال الصدقة وروى فى خبر آخر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لصاحب الحق اليد واللسان رواه محمد بن الحسن وقال فى اليد اللزوم وفى اللسان الاقتضاء * وحدثنا من لااتهم فى الرواية قال اخبرنا محمد بن اسحاق قال حدثنا محمد بن يحيى قال حدثنا ابراهيم بن حمزة قال حدثنا عبدالعزيز بن محمد عن عمرو بن ابى عمر عن عكرمة عن ابن عباس ان رجلا لزم غريما له بعشرة دنانير فقال له والله ماعندى شئ اقضيكه اليوم قال والله لا افارقك حتى تقضينى او تأتينى بحميل يتحمل عنك قال والله ما عندى قضاء ولااجد من يتحمل عنى قال فجاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله ان هذا لزمنى فاستنظرته شهرا واحدا فابى حتى اقضيه اوآتيه بحميل فقلت والله مااجد حميلا ولا عندى قضاء اليوم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تنظره شهرا واحدا قال لا قال انا احمل بها فتحمل بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فذهب الرجل فاتاه بقدرما وعده فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم من اين اصبت هذا الذهب قال من معدن قال اذهب فلا حاجة لنا فيها ليس فيها خير فقضى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى هذا الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يمنعه من لزومه مع حلفه بالله ما عنده قضاء * وحدثنا من لا اتهم فى الرواية قال حدثنا عبدالله بن على بن الجارود قال حدثنا ابراهيم بن ابى بكر بن ابى شيبة قال حدثنا ابن ابى عبيدة قال حدثنا ابى عن الاعمش عن ابى صالح عن ابى سعيد الخدرى قال جاء اعرابى الى النبى صلى الله عليه وسلم يتقاضاه تمرا كان عليه وشدد عليه الاعرابى

حتى قال له احرج عليك الاقضيتنى فانتهره الصحابة فقالوا له ويحك أتدرى من تكلم فقال لهم انى طالب حق فقال لهم النبى صلى الله عليه وسلم هلا مع صاحب الحق كنتم ثم ارسل الى خولة بنت قيس فقال لها ان كان عندك تمر فاقرضينا حتى يأتينا تمر فنقضيك فقالت نعم بابى انت وامى يارسول الله فاقرضته فقضى الاعرابى واطعمه فقال اوفيتنا اوفى الله لك فقال اولئك خيار الناس انها لا قدست امة لايؤخذ للضعيف منها حقه غير متعتع فلم يكن عند النبى صلى الله عليه وسلم مايقضيه ولم ينكر على الاعرابى مطالبته واقتضاءه بذلك بل انكر على الصحابة انتهارهم اياه وقال هلا مع صاحب الحق كنتم * وهذا يوجب ان لا يكون منظرا بنفس الاعسار دون ان ينظره الطالب ويدل عليه ايضا ماحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا احمد بن العباس المؤدب قال حدثنا عفان بن مسلم قال حدثنا عبدالوارث عن محمد بن جحادة عن ابن بريدة عن ابيه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من انظر معسرا فله صدقة ومن انظر معسرا فله بكل يوم صدقة فقلت يارسول الله سمعتك تقول من انظر معسرا فله صدقة ثم سمعتك تقول له بكل يوم صدقة قال من انظر معسرا قبل ان يحل الدين فله صدقة ومن انظره اذا حل الدين فله بكل يوم صدقة وحدثنا عبدالباقى قال حدثنا محمد بن على بن عبدالملك بن السراج قال حدثنا ابراهيم بن عبدالله الهروى قال حدثنا عيسى بن يونس قال حدثنا سعيد بن حجنة الاسدى قال حدثنى عبادة بن الوليد بن عبادة بن الصامت انه سمع ابا اليسر يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من انظر معسرا اووضع له اظله الله يوم لاظل الاظله فقوله فى الحديث الاول من انظر معسرا فله بكل يوم صدقة يوجب ان لايكون منظرا بنفس الاعسار دون انظار الطالب اياه لانه لوكان منظرا بغير انظاره لما صح القول بان من انظر معسرا فله بكل يوم صدقة اذ غير جائز ان يستحق الثواب الا على فعله فاما من قدصار منظرا بغير فعله فانه يستحيل ان يستحق الثواب بالانظار وحديث ابى اليسر يدل على ذلك ايضا من وجهين احدهما ما اخبر عنه من استحقاق الثواب بانظاره والثانى انه جعل الانظار بمنزلة الحط ومعلوم ان الحط لايقع الا بفعله فكذلك الانظار وهذا كله يدل على ان قوله تعالى (فنظرة الى ميسرة) ينصرف على احد وجهين اما ان يكون وقوع الانظار هو تخليته من الحبس وترك عقوبته اذ كان غير مستحق لها لان النبى صلى الله عليه وسلم انما جعل مطل الغنى ظلما فاذا ثبت اعساره فهو غير ظالم بترك القضاء فامر الله بانظاره من الحبس فلا يوجب ذلك ترك لزومه او ان يكون المراد الندب والارشاد الى انظاره بترك لزومه ومطالبته فلا يكون منظرا الا بنظرة الطالب بدلالة الاخبار التى اوردناها * فان قال قائل اللزوم بمنزلة الحبس لافرق بينهما لانه فى الحالين ممنوع من التصرف * قيل له ليس كذلك لان اللزوم لايمنعه التصرف فانما معناه ان يكون معه من قبل الطالب من يراعى امره فى كسبه ومايستفيده فيترك له مقدار القوت ويأخذ الباقى قضاء من دينه وليس فى ذلك ايجاب حبس ولا عقوبة وروى مروان بن معاوية قال حدثنا ابو مالك الاشجعى عن ربعى بن حراش عن حذيفة قال

قال رسول‌الله صلى‌الله عليه وسلم ان‌الله يقول لعبد من عباده ماعملت قال ماعملت لك كثير عمل ارجوك به من صلاة ولا صوم غير انك كنت اعطيتنى فضلا من مال فكنت اخالط‌الناس فايسر على‌الموسر وانظرالمعسر فقال‌الله عزوجل نحن احق بذلك منك تجاوزوا عن عبدى فغفرله فقال ابن مسعود هكذا سمعنا من رسول‌الله صلى‌الله عليه وسلم وهذا الحديث ايضا يدل‌على مثل مادلت عليه الاخبار المتقدمة من ان‌الانظار لايقع بنفس‌الاعسار لانه جمع بين انظار المعسر والتيسير على الموسر وذلك كله مندوب اليه‌غير واجب * واحتج من حال بينه وبين لزومه اذا اعسر وجعله منظرا بنفس‌الاعسار بما رواه الليث بن سعد عن بكير عن عياض بن عبدالله عن ابى‌سعيد الخدرى ان رجلا اصيب على عهد رسول‌الله صلى‌الله عليه وسلم فى‌ثمار ابتاعها فكثر دينه فقال صلى‌الله عليه وسلم تصدقوا عليه فتصدق الناس عليه فلم يبلغ ذلك وفاء دينه فقال رسول‌الله صلى‌الله عليه وسلم خذوا ماوجدتم ليس لكم الا ذلك فاحتج‌القائل بماوصفنا بقوله صلى‌الله عليه وسلم ليس‌لكم الا ذلك وان ذلك يقتضى نفى‌اللزوم * فيقال له معلوم انه لم‌يرد سقوط ديونهم لانه لاخلاف انه‌متى وجد كان الغرماء احق بمافضل عن‌قوته واذالم ينف بذلك بقاء حقوقهم فى‌ذمته فكذلك لايمنع بقاء لزومهم له ليستوفوا ديونهم ممايكسبه فاضلا عن‌قوته وهذا هو معنى‌اللزوم لانا لانختلف فى ثبوت حقوقهم فيما يكسبه فى‌المستقبل فقد اقتضى ذلك ثبوت حق‌اللزوم لهم ولم ينتف ذلك بقوله صلى‌الله عليه وسلم ليس لكم الا ذلك كما لم‌ينتف بقاء حقوقهم فيما يستفيده * وقول‌النبى صلى‌الله عليه وسلم فى‌الاخبار التى ذكرنا من‌انظار المعسر وماذكر من‌ترغيب الطالب فى‌انظاره يدل على جواز التأجيل فى‌الديون الحالة الواجبة عن‌الغصوب والبيوع وزعم‌الشافعى انه اذا كان حالا فى‌الاصل لايصح‌التأجيل به وذلك خلاف الآثار التى قدمنا لانها قداقتضت جواز تأجيله وبين ذلك حديث ابن بريدة فيمن اجل قبل ان‌يحل اوبعدما حل وقد تقدم سنده * وحدثنا محمدبن بكر قال‌حدثنا ابوداود قال‌حدثنا سعيدبن منصور قال‌حدثنا ابوالاحوص عن‌سعيدبن مسروق عن‌الشعبى عن‌سمعان عن‌سمرة بن‌جندب قال خطبنا رسول‌الله صلى‌الله عليه وسلم فقال ههنا احد من بنى فلان فلم يجبه احد ثم قال ههنا احدمن بنى‌فلان فلم يجبه احد ثم قال ههنا احد من بنى فلان فقام رجل فقال انا يارسول‌الله فقال رسول‌الله صلى‌الله‌عليه‌وسلم‌مامنعك ان‌تجيبنى فى‌المرتين‌الاوليين انى لم‌انوه بكم الا اخيرا ان صاحبكم مأسور بدينه فلقد رأيته ادى‌عنه‌حتى‌مااحد يطالبه بشئ * وحدثنا محمدبن بكر قال‌حدثنا ابوداودقال حدثنا سليمان بن داود المهرى النهدى قال حدثنا وهب قال حدثنى سعيد بن ابى ايوب‌انه سمع ابا عبدالله القرشى يقول‌سمعت ابابردة‌بن ابى موسى الاسعرى يقول عن ابيه عن رسول‌الله صلى‌الله عليه‌وسلم انه‌قال ان‌اعظم‌الذنوب عندالله ان‌يلقاه عبد بعدالكبائر التى نهاه‌الله عنها ان‌يموت رجل وعليه دين‌لايدع له قضاء وفى هذين الحديثين دليل على ان‌المطالبة واللزوم‌لايسقطان‌عن‌المعسر كما لم تسقط عنه المطالبة بالموت وان‌لم يدع له‌وفاء * فان‌قيل لايخلو هذا الرجل المدين‌اذامات‌مفاسا

من ان يكون مفرطا فى قضاء دينه اوغير مفرط فان كان مفرطا فانما هو مطالب عندالله بتفريطه كسائر الذنوب التى لم يتب منها وان كان غير مفرط فالله تعالى لا يؤاخذه به لان الله لا يؤاخذ احدا الا بذنبه * * قيل له انما ذلك فيمن فرط فى قضاء دينه ثم لم يتب من تفريطه حتى مات مفلسا فيكون مؤاخذا به وهذا حكم المعسر بدين الآدمى لانا لا نعلم توبته من تفريطه فواجب ان يكون مطالبا به فى الدنيا كما كان مؤاخذا به عندالله تعالى * فان قيل فينبغى ان تفرقوا بين المفرط فى قضاء دينه المصر على تفريطه وبين من لم يفرط اصلا اوفرط ثم تاب من تفريطه فتوجبون له لزوم من فرط ولم يتب ولا تجعلون له ذلك فيمن لم يفرط اوفرط ثم تاب * قيل له لو وقفنا على حقيقة توبته من تفريطه اوعلمنا انه لم يكن مفرطا فى قضائه لخالفنا بين حكمه وحكم من ظهر تفريطه فى باب اللزوم كما اختلف حكمهما عندالله تعالى ولكنا لا نعلم انه غير مفرط فى الحقيقة لجواز ان يكون له مال مخبوء وقد اظهر الاعسار وكذلك المظهر لتوبته من تفريطه مع ظهور عسرته جائز ان يكون موسرا باداء دينه ولا تكون لما اظهره حقيقة واذا كان كذلك فحكم اللزوم والمطالبة قائم عليه كما ثبت عليه المطالبة لله تعالى بعد موته وحديث ابى قتادة ايضا يدل على ذلك وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن المتوكل العسقلانى قال حدثنا عبدالرزاق قال حدثنا معمر عن الزهرى عن ابى سلمة عن جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلى على رجل مات وعليه دين فاتى بميت فقال أعليه دين فقالوا نعم ديناران فقال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصارى هما على يا رسول الله قال فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فتح الله على رسوله صلى الله عليه وسلم قال انا اولى بكل مؤمن من نفسه فمن ترك دينا فعلى قضاؤه ومن ترك مالا فلورثته فلو لم تكن المطالبة قائمة عليه اذا مات مفلسا كان لا يترك الصلاة عليه اذا مات مفلسا لانه كان يكون بمنزلة من لا دين عليه وفى هذا دليل على ان الاعسار لا يسقط عنه اللزوم والمطالبة وقد روى اسماعيل بن ابراهيم بن المهاجر عن عبدالملك بن عمير قال كان على بن ابى طالب اذا اتاه رجل بغريمه قال هات بينة على مال احبسه فان قال فانى اذا الزمه قال ما امنعك من لزومه واما قول الزهرى والليث بن سعد فى اجازتهما الحد واستيفاء الدين من اجرته فخلاف الآية والآثار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اما الآية فقوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) ولم يقل فليؤاجر بما عليه وسائر الاخبار المروية عن النبى صلى الله عليه وسلم ليس فى شئ منها اجارته وانما فيها لزومه أو تركه وحديث ابى سعيد الخدرى ليس لكم الا ذلك حين لم يجدوا له غير ما اخذوا * قوله عزوجل ﴿وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون﴾ يعنى والله اعلم ان التصدق بالدين الذى على المعسر خير من انظاره به وهذا يدل على ان الصدقة افضل من القرض لان القرض انما هو دفع المال وتأخير استرجاعه وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال قرض مرتين كصدقة مرة وروى علقمة عن عبدالله عن النبى صلى الله عليه وسلم قال السلف يجرى مجرى شطر الصدقة وروى عن عبدالله بن مسعود من قوله وعن ابن عباس مثله وعن ابراهيم وقتادة فى قوله (وان تصدقوا خير لكم) قالا برأس المال * ولما سمى الله الابراء من الدين صدقة اقتضى ظاهره جوازه عن الزكاة لانه سمى الزكاة

صدقة وهى على ذى عسرة فلو خلينا والظاهر كان واجبا جوازه عن سائر امواله التى فيها الزكاة من عين ودين وغيره الاان اصحابنا قالوا انما سقط زكاة المبرأ منه دون غيره لان الدين انما هو حق ليس بعين والحقوق لاتجرى مجرى الزكاة مثل سكنى الدار وخدمة العبد ونحوها وتسميته اياه بالصدقة لاتوجب جوازه عن الزكاة فى سائر الاحوال ألا ترى ان الله تعالى قد سمى البراءة من القصاص صدقة فى قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) الى قوله (فمن تصدق به فهو كفارة له) والمراد به العفو عن القصاص ولانعلم خلافا بين اهل العلم ان العفو عن القصاص غير مجزئ فى الكفارة وقال تعالى حاكيا عن اخوة يوسف (وجئنا ببضاعة مزجاة فاوف لنا الكيل وتصدق علينا) وهم لم يسألوه ان يتصدق عليهم بماله وانما سألوه ان يبيعهم ولايمنعهم الكيل لانهم كانوا منعوا بديا ألا ترى انهم قالوا فاوف لنا الكيل وهو مااشتروه ببضاعتهم فاذا كان وقوع اسم الصدقة عليه لم يوجب جوازه عن الزكاة لم يكن اطلاق اسم الصدقة على الدين علة لجوازه عن الزكاة والله تعالى اعلم

باب عقود المداينات

قال الله تعالى (يا ايها الذين آمنو اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) قال ابوبكر ذهب قوم الى ان الكتاب والاشهاد على الديون الآجلة قد كانا واجبين بقوله تعالى (فاكتبوه) الى قوله (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم) ثم نسخ الوجوب بقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن امانته) روى ذلك عن ابى سعيد الخدرى والشعبى والحسن وقال آخرون هى محكمة لم ينسخ منها شئ وروى عاصم الاحول وداود بن ابى هند عن عكرمة قال قال ابن عباس لاوالله ان آية الدين محكمة وما فيها نسخ وقد روى شعبة عن فراس عن الشعبى عن ابى بردة عن ابى موسى قال ثلاثة يدعون الله فلا يستجيب لهم رجل كانت له امرأة سيئة الخلق فلم يطلقها ورجل اعطى ماله سفيها وقد قال الله تعالى (ولاتؤتوا السفهاء اموالكم) ورجل له على رجل دين ولم يشهد عليه به * قال ابوبكر وقدروى هذا الحديث مرفوعا الى النبى صلى الله عليه وسلم وروى جويبر عن الضحاك ان ذهب حقه لم يؤجر وان دعا عليه لم يجب لانه ترك حق الله وامره وقال سعيد بن جبير (واشهدوا اذا تبايعتم) يعنى واشهدوا على حقوقكم اذا كان فيها اجل اولم يكن فيها اجل فاشهد على حقك على كل حال وقال ابن جريج سئل عطاء أيشهد الرجل على ان يبايع بنصف درهم قال نعم هو تأويل قوله تعالى (واشهدوا اذا تبايعتم) وروى مغيرة عن ابراهيم قال يشهد لو على دستجة بقل وقد روى عن الحسن والشعبى ان شاء اشهد وان شاء لم يشهد لقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا) وروى ليث عن مجاهد ان ابن عمر كان اذا باع اشهد ولم يكتب وهذا يدل على انه رآه ندبا لانه لوكان واجبا لكانت الكتابة مع الاشهاد لانهما مأمور بهما فى الآية * قال ابوبكر لايخلو قوله تعالى (فاكتبوه)

الى قوله تعالى (واستشـهدوا شهيدين من رجالكم) وقوله تعـالى (واشهدوا اذا تبايعتم) من ان يكون موجبا للكتابة والاشهاد على الديون الآجلة فى حال نزولها وكان هذا حكما مستقرا ثابتا الى ان ورد نسخ ايجابه بقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن امانته) او ان يكون نزول الجميع معا فان كان كذلك فغير جائز ان يكون المراد بالكتـابة والاشهاد الايجـاب لامتناع ورود الناسخ والمنسـوخ معا فى شئ واحد اذ غير جائز نسخ الحكم قبل استقراره ولما لم يثبت عندنا تاريخ نزول هذين الحكمين من قوله تعـالى (واشهدوا اذا تبايعتم) وقوله تعـالى (فان امن بعضكم بعضـا) وجب الحكم بورودهما معا فلم يرد الامر بالكتـاب والاشهـاد الا مقرونا بقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضـا فليؤد الذى اؤتمن امانته) فثبت بذلك ان الامر بالكتابة والاشهاد ندب غير واجب وماروى عن ابن عباس من ان آية الدين محكمة لم ينسـخ منها شئ لا دلالة فيه على انه رأى الاشهـاد واجبا لانه جائز ان يريد ان الجميع ورد معا فكان فى نسق التلاوة ما اوجب ان يكون الاشهاد ندبا وهو قوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا) وما روى عن ابن عمر انه كان يشهد وعن ابراهيم وعطاء انه يشهد على القليل كله عندنا انهم رأوه ندبا لا ايجابا وما روى عن ابى موسى ثلاثة يدعون الله فلا يستجاب لهم احدهم من له على رجل دين ولم يشهد فلا دلالة على انه رآه واجبا ألا ترى انه ذكر معه من له امرأة سيئة الخلق فلم يطلقها ولا خلاف انه ليس بواجب على من له امرأة سيئة الخلق ان يطلقها وانما هذا القول منه على ان فاعل ذلك تارك للاحتياط والتوصل الى ماجعل الله تعالى له فيه المخرج والخلاص ولا خلاف بين فقهاء الامصار ان الامر بالكتابة والاشهاد والرهن المذكور جميعه فى هذه الآية ندب وارشـاد الى ما لنا فيه الحظ والصلاح والاحتياط للدين والدنيا وان شيأ منه غير واجب وقد نقلت الامة خلف عن سلف عقود المداينـات والاشرية والبياعات فى امصـارهم من غير اشهاد مع علم فقهائهم بذلك من غير نكير منهم عليهم ولو كان الاشهاد واجبا لما تركوا النكير على تاركه مع علمهم به وفى ذلك دليل على أنهم رأوه ندبا وذلك منقول من عصر النبى صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا ولو كانت الصحابة والتابعون تشهد على بياعاتها واشريتها لورد النقل به متواترا مستفيضا ولانكرت على فاعله ترك الاشهاد فلما لم ينقل عنهم الاشهاد بالنقل المسـتفيض ولا اظهار النكير على تاركه من العامة ثبت بذلك ان الكتاب والاشهاد فى الديون والبياعات غير واجبين وقوله تعالى (فاكتبوه) مخاطبة لمن جرى ذكره فى اول الآية وهو (ياايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين) فانما امر بذلك للمتداينين * فان قيل ماوجه قوله تعالى (بدين) والتداين لايكون الا بدين * قيل له لان قوله تعالى (تداينتم) لفظ مشترك يحتمل ان يكون من الدين الذى هو الجزاء كقوله تعالى (مالك يوم الدين) يعنى يوم الجزاء فيكون بمعنى تجازيتم فازال الاشتراك عن اللفظ بقوله تعالى (بدين) وقصره على المعاملة بالدين وجائز ان يكون على جهة التأكيد وتمكين المعنى فى النفس * وقوله تعالى (اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى) ينتظم سـائر عقود المداينات التى يصح فيهـا الآجال

ولادلالة فيه على جواز التأجيل فى سائر الديون لان الآية ليس فيها بيان جواز التأجيل فى سائر الديون وانما فيها الامر بالاشها اذا كان دينا مؤجلا ثم يحتاج ان يعلم بدلالة اخرى جواز التأجيل فى الدين وامتناعه ألا ترى انها لم تقتض جواز دخول الاجل على الدين بالدين حتى يكونا جيعا مؤجلين وهو بمنزلة قوله من اسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم لادلالة فيه على جواز السلم فى سائر المكيلات والموزونات بالآجال المعلومة وانما ينبغى ان يثبت جوازه فى المكيل والموزون المعلوم الجنس والنوع والصفة بدلالة اخرى واذا ثبت انه مما يجوز السلم فيه احتجنا بعد ذلك الى ان نسلم فيه الى اجل معلوم وكما تدل الآية على جواز عقود المداينات ولم يصح الاستدلال بعمومها فى اجازة سائر عقود المداينات لان الآية انما فيها الامر بالاشهاد اذا صحت المداينة كذلك لاتدل على جواز شرط الاجل فى سائر الديون وانما فيها الامر بالاشهاد اذا صح الدين والتأجيل فيه * وقد احتج بعضهم فى جواز التأجيل فى القرض بهذه الآية اذ لم تفرق بين القرض وسائر عقود المداينات وقد علمنا ان القرض مما شمله الاسم * وليس ذلك عندنا كما ذكر لانه لادلالة فيها على جواز كل دين ولا على جواز التأجيل فى جيعها وانما فيها الامر بالاشهاد على دين قد ثبت فيه التأجيل لاستحالة ان يكون المراد به الاشهاد على ما لم يثبت من الديون ولا من الآجال فوجب ان يكون مراده اذا تداينتم بدين قد ثبت فيه التأجيل فاكتبوه فالمستدل به على جواز تأجيل القرض مغفل فى استدلاله * ومما يدل على ان القرض لم يدخل فيه ان قوله تعالى (اذا تداينتم بدين) قد اقتضى عقد المداينة وليس القرض بعقد مداينة اذ لايصير دينا بالعقد دون القبض فوجب ان يكون القرض خارجا منه * قال ابوبكر وقوله تعالى (اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى) قد اشتمل على كل دين ثابت مؤجل سواء كان بدله عينا او دينا فمن اشترى دارا اوعبدا بالف درهم الى اجل كان مأمورا بالكتاب والاشهاد بمقتضى الآية وقد دلت الآية على انها مقصورة فى دين مؤجل فى احد البدلين لافيهما جيعا لانه تعالى قال (اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى) ولم يقل بدينين فانما اثبت الاجل فى احد البدلين فغير جائز وجود الاجل فى البدلين جيعا وقد نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن الدين بالدين واما اذا كانا دينين بالعقد فهذا جائز فى السلم وفى الصرف الا ان ذلك مقصور على المجلس ولا يمتنع ان يكون السلم مرادا بالآية لان التأجيل فى احد البدلين وهو السلم وقد امر الله تعالى بالاشهاد على عقد مداينة موجب لدين مؤجل وقد روى قتادة عن ابى حسان عن ابن عباس قال اشهد ان السلم المؤجل فى كتاب الله وانزل فيه اطول آية فى كتاب الله (ياايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) فاخبر ابن عباس ان السلم المؤجل مما انطوى تحت عموم الآية وعلى هذا كل دين ثابت مؤجل فهو مراد بالآية سواء كان من ابدال المنافع او الاعيان نحو الاجرة المؤجلة فى عقود الاجارات والمهر اذا كان مؤجلا وكذلك الخلع والصلح من دم العمد والكتابة المؤجلة لان هذه ديون مؤجلة ثابتة بعقد

مداينة وقد بينا ان الآية انما اقتضت هذا الحكم فى احد البدلين اذا كان مؤجلا لافيهما لانه قال (اذا تداينتم بدين الى اجل) فكل عقد انتظمته الآية فهو العقد الذى ثبت به دين مؤجل ولم تفرق بين ان يكون ذلك الدين بدلا من منافع او اعيان فوجب ان يكون جميع المندوب اليه من الكتاب والاشهاد مرادا بها هذه العقود كلها وان يكون ما ذكر من عدد الشهود واوصاف الشهادة معتبرا فى سائرها اذ ليس فى اللفظ تخصيص شئ منه دون غيره فيوجب ذلك جواز شهادة الرجل والمرأتين فى النكاح اذا كان المهر دينا مؤجلا وفى الخلع والاجارة والصلح من دم العمد وسائر ما كان هذا وصفه وغير جائز الاقتصار بهذه الاحكام على بعض الديون المؤجلة دون بعض مع شمول الآية لجميعها * وقوله تعالى (الى اجل مسمى) يعنى معلوما قد روى ذلك عن جماعة من السلف وقال النبى صلى الله عليه وسلم من اسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم * وقوله تعالى (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) فيه امر لمن تولى كتابة الوثائق بين الناس ان يكتبها بالعدل بينهم والكتاب وان لم يكن حتما فان سبيله اذا كتب ان يكتب على حد العدل والاحتياط والتوثق من الامور التى من اجلها يكتب الكتاب بان يكون شرطا صحيحا جائزا على ما توجبه الشريعة وتقتضيه وعليه التحرز من العبارات المحتملة للمعانى وتجنب الالفاظ المشتركة وتحرى تحقيق المعانى بالفاظ مبينة خارجة عن حد الشركة والاحتمال والتحرز من خلاف الفقهاء ما امكن حتى يحصل للمتداينين معنى الوثيقة والاحتياط المأمور بهما فى الآية ولذلك قال تعالى عقيب الامر بالكتاب (ولايأب كاتب ان يكتب كما علمه الله) يعنى والله اعلم ما بينه من احكام العقود الصحيحة والمداينات الثابتة الجائزة لكى يحصل لكل واحد من المتداينين ما قصد من تصحيح عقد المداينة ولان الكاتب بذلك اذا كان جاهلا بالحكم لايأمن ان يكتب مايفسد عليهما ماقصداه ويبطل ماتعاقداه والكتاب وان لم يكن حتما وكان ندبا وارشادا الى الاحوط فانه متى كتب فواجب ان يكون على هذه الشريطة كما قال عز وجل (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق) فانتظم ذلك صلاة الفرض والنفل جميعا ومعلوم ان النفل غير واجب عليه ولكنه متى قصد فعلها وهو محدث فعليه ان لايفعلها الابشرائطها من الطهارة وسائر اركانها وكما قال النبى صلى الله عليه وسلم من اسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والسلم ليس بواجب ولكنه متى اراد ان يسلم فعليه استيفاء الشرائط فكذلك كتاب الدين والاشهاد ليسا بواجبين ولكنه متى كتب فعلى الكاتب ان يكتبه على الوجه الذى امر الله تعالى به وان يستوفى فيه شروط صحته ليحصل المعنى المقصود بكتابته * وقد اختلف السلف فى لزوم الكاتب الكتابة فروى عن الشعبى انه قال هو واجب على الكفاية كالجهاد ونحوه وقال السدى واجب على الكاتب فى حال فراغه وقال عطاء ومجاهد هو واجب وقال الضحاك نسختها (ولايضار كاتب ولاشهيد) * قال ابوبكر قد بينا ان الكتاب غير واجب فى الاصل على المتداينين فكيف يكون واجبا على الاجنبى الذى لاحكم له فى هذا العقد

ولاسبب له فيه وعسى ان يكون من رآه واجبا ذهب الى ان الاصل واجب فكذلك على من يحسن الكتابة ان يقوم بها لمن يجب ذلك عليه والاصل وان لم يكن واجبا عندنا فان المتداينين متى قصدا الى ماند بهما اليه من الاستيثاق بالكتاب ولم يكونا عالمين بذلك فانه فرض على من علم ذلك ان يبينه لهما وليس عليه ان يكتبه ولكن يبينه حتى يكتباه اويكتبه لهما اجير اومتبرع باملاء من يعلمه كما لواراد انسان ان يصوم صوما تطوعا اويصلى صلاة تطوع ولم يعرف احكامهما كان على العالم بذلك اذا سئل ان يبينه لسائله وان لم تكن هذه الصلاة والصوم فرضا لان على العلماء بيان النوافل والمندوب اليه اذا سئلوا عنها كما ان عليهم بيان الفروض وقد كان على النبى صلى الله عليه وسلم بيان النوافل والمندوب اليه كما ان عليه بيان الفروض قال الله تعالى (ياايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك) وقال تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) وفيما انزل الله على نبيه احكام النوافل فكان عليه بيانها لامته كبيان الفروض وقد نقلت الامة عن نبيها صلى الله عليه وسلم بيان المندوب اليه كما نقلت عنه بيان الفروض واذا كان كذلك فعلى من علم علما من فرض اونفل ثم سئل عنه ان يبينه لسائله وقال تعالى (واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب ليبيننه للناس ولايكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم) وقال صلى الله عليه وسلم من سئل عن علم فكتمه الجم يوم القيامة بلجام من نار فعلى هذا الوجه يلزم من عرف الوثائق والشروط بيانها لسائلها على حسب مايلزمه بيان سائر علوم الدين والشريعة وهذا فرض لازم للناس على الكفاية اذا قام به بعضهم سقط عن الباقين فاما ان يلزمه ان يتولى الكتابة بيده فهذا مالا اعلم احدا يقوله اللهم الا ان لا يوجد من يكتبه فغير ممتنع ان يقول قائل عليه كتبه ولوكان كتب الكتاب فرضا على الكاتب لما كان الاستيجار يجوز عليه لان الاستيجار على فعل الفروض باطل لايصح فلما لم يختلف الفقهاء فى جواز اخذ الاجرة على كتب كتاب الوثيقة دل ذلك على ان كتبه ليس بفرض لاعلى الكفاية ولاعلى التعيين * قوله تعالى (ولايأب كاتب ان يكتب كما علمه الله) نهى للكاتب أن يكتب على خلاف العدل الذى امره الله به وهذا النهى على الوجوب اذا كان المراد به كتبه على خلاف ماتوجبه احكام الشرع كما تقول لاتصل النفل على غير طهارة ولاغير مستور العورة ليس ذلك امرا بالصلاة النافلة ولا نهيا عن فعلها مطلقا وانما هو نهى عن فعلها على غير شرائطها المشروطة لها وكذلك قوله تعالى (ولايأب كاتب ان يكتب كما علمه الله فليكتب) هو نهى عن كتبه على خلاف الجائز منه اذ ليست الكتابة فى الاصل واجبة عليه ألا ترى ان قول القائل لاتأب ان تصلى النافلة بطهارة وستر العورة ليس فيه ايجاب منه للنافلة فكذلك ما وصفنا * وقوله تعالى (وليملل الذى عليه الحق وليتق الله ربه ولايبخس منه شيأ) فيه اثبات اقرار الذى عليه الحق واجازة ما اقربه والزامه اياه لانه لولا جواز اقراره اذا اقر لم يكن املاء الذى عليه الحق باولى من املاء غيره من الناس فقد تضمن ذلك جواز اقرار كل مقر بحق عليه * وقوله عز وجل (وليتق الله ربه ولايبخس منه شيأ) يدل على ان كل من اقر بشئ لغيره فالقول قوله فيه لان البخس هو النقص فلما وعظه الله تعالى فى ترك البخس دل ذلك على انه اذا بخس كان

قوله مقبولا وهو نظير قوله تعالى (ولا يحل لهن ان يكتمن ماخلق الله فى ارحامهن) لما وعظهن فى الكتمان دل على ان المرجع فيه الى قولهن وكقوله تعالى (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) فدل ذلك انهم متى كتموها كان القول قولهم فيها وكذلك وعظه الذى عليه الحق فى ترك البخس دليل على ان المرجع الى قوله فيما عليه وقد ورد الاثر عن النبى صلى الله عليه وسلم بمثل مادل عليه الكتاب وهو قوله البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه فجعل القول قول من ادعى عليه دون المدعى واوجب عليه اليمين وهو معنى قوله تعالى (ولا يبخس منه شيأ) فى ايجاب الرجوع الى قوله * واحتج بعضهم بهذه الآية على ان القول قول المطلوب فى الاجل لان الله رد الاملاء اليه ووعظه فى البخس بقوله تعالى (ولا يبخس منه شيأ) فى صدقه فى مبلغ المال فيقال انما وعظه فى البخس وهو النقصان ويستحيل وعظ المطلوب فى بخس الاجل ونقصانه وهو لو اسقط الاجل كله بعد ثبوته لبطل كما لا يوعظ الطالب فى نقصان ماله اذ لو ابرأه من جميعه لصحت براءته فلما كان ذلك كذلك علمنا ان المراد بالبخس فى مقدار الديون لا فى الاجل فليس اذا فى الآية دليل على ان القول قول المطلوب فى الاجل * فان قيل اثبات الاجل فى المال يوجب نقصانه فلما كان القول قول المطلوب فى نقصان المال ومقداره وجب ان يكون القول قوله فى الاجل لما فيه من بخس المال ونقصانه اذ قد تضمنت الآية تصديقه فى بخسه والبخس تارة يكون بنقصان المقدار وتارة بنقصان الصفة من اجل رداءة فى المقربه * قيل له لما قال تعالى (وليملل الذى عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيأ) اقتضى ذلك النهى عن بخس الحق نفسه فكان تقديره ولا يبخس من الدين شيأ ومدعى الاجل غير باخس من الدين ولا ناقص له اذ كان بخس الدين هو نقصان مقداره وليس الاجل هو الدين ولا بعضه واذا كان كذلك فلا دلالة فى الآية على تصديقه على دعوى الاجل ويدلك على ان الاجل ليس من الدين ان الدين قد يحل ويبطل الاجل ويكون هو ذلك الدين وقد يسقط الاجل ويعجل الدين فيكون الذى عجل هو الدين الذى كان مؤجلا واذا كان ذلك كذلك ثم قال تعالى (ولا يبخس منه شيأ) يعنى من الدين شيأ لم يتناول ذلك الاجل ولم يدل عليه ومن جهة اخرى ان الاجل انما يوجب نقصا فيه من طريق الحكم لان المقبوض بعد الاجل وقبله اذا كان على صفة واحدة فقد علمت انه لا تأثير له فى نقصان المقبوض وانما يقال انه نقص فيه من طريق الحكم على المجاز لا على الحقيقة وقد تناولت الآية البخس الذى هو حقيقة وهو نقصان المقدار ونقصانه فى نفسه من رداءة او غبن او غيرها نحو اقراره بالدراهم السود والحنطة الردية فان ذلك كله بخس من جهة الحقيقة لاختلاف صفات المقبوض عنه فلم يجز ان يتناول بعض الاجل الذى ليس بحقيقة فيه بل هو مجاز لان اللفظ متى اريد به الحقيقة انتفى دخول المجاز فيه * وفى هذه الآية دلالة على ان القول قول الطالب فى الاجل لانه ابتدأ الخطاب بقوله تعالى (اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) الى قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) اقتضى ذلك الاشهاد على المتداينين جميعا اذا كان المال مؤجلا فلو كان القول قول المطلوب فى الاجل

لمـا احتيج الى الاشهاد به على الطالب وفي وجوب الاشهاد على الطـالب بالتأجيل دلالة على ان القول قوله وان المطلوب غير مصدق عليه اذلو كان مصدقا فيه لمـا بقي للاشهاد على الطالب موضع ولا معنى * فان قال قائل انما حكم الاشهاد مقصور على المطلوب دون الطالب * قيل له هذا خلاف مقتضى الآية لانه قال (اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى) ثم عطف عليه قوله تعالى (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم) فخاطب المتداينين جميعا وامرهما بالاستشهاد فلو جاز لقائل ان يقول ان المطلوب مخصوص به لجاز لآخر ان يقول هو مقصور على الطالب دون المطلوب فلما لم يصح ذلك وجب بظـاهر الآية ان يكون الاشهاد عليهما جميعا وان يكونا مندوبين اليه واذا ثبت ذلك لم يكن للاشهاد على الطـالب بالدين المؤجل حكم لانه مقبول القول في نفيه دل ذلك على ان المرجع الى قوله في الاجل وانما جعل الله الاملاء الى المطلوب اذا احسن ذلك وان كان لو املى غيره واقر المطلوب به جاز لانه اثبت في الاقرار واذكر للشهود متى ارادوا ان يتذكروا الشهادة وكان الاملاء سببا للاستذكار كما امر باستشهاد امرأتين لتذكر احداهما الاخرى والله تعالى اعلم

باب الحجر على السفيه

قال الله تعالى (فان كان الذى عليه الحق سفيها او ضعيفا اولا يسـتطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل) قد احتج كل فريق من موجبي الحجر على السفيه ومن مبطليه بهذه الآية فاحتج مثبتو الحجر للسفيه بقوله تعالى (فان كان الذى عليه الحق سفيها او ضعيفا اولا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل) فاجاز لولى السفيه الاملاء عنه واحتج مبطلو الحجر بما في مضمون الآية من جواز مداينة السفيه بقوله تعالى (ياايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) الى قوله تعالى (فان كان الذى عليه الحق سفيها او ضعيفا) فاجاز مداينة السفيه وحكم بصحة اقراره في مداينته وانما خالف بينه وبين غيره في املاء الكـتاب لقصور فهمه عن استيفاء ماله وعليه مما يقتضيه شرط الوثيقة وقالوا ان قوله تعالى (فليملل وليه بالعدل) انما المراد به ولى الدين وقد روى ذلك عن جماعة من السلف قالوا وغير جائز ان يكون المراد ولى السـفيه على معنى الحجر عليـه واقراره بالدين عليه لان اقرار ولى المحجور عليه غير جائز عليه عند احد فعلمنا ان المراد ولى الدين فامر باملاء الكتاب حتى يقر به المطلوب الذى عليه الدين * قال ابوبكر اختلف السلف في السفيه المراد بالآية فقال قائلون منهم هو الصبي روى ذلك عن الحسن في قوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم) قال الصبي والمرأة وقال مجاهد النساء وقال الشعبي لا تعطى الجارية مالهـا وان قرأت القرآن والتوراة وهذا محمول على التي لا تقوم بحفظ المـال لانه لا خلاف انها اذا كانت ضابطة لامرها حافظة لمالها دفع اليهـا اذا كانت بالغا قد دخل بها زوجها وقد روى عن عمر انه قال لا تجوز لامرأة مملكة عطية حتى تحبل في بيت زوجها حولا او تلد بطنا وروى عن الحسن مثله وقال ابو الشعثاء لا تجوز لامرأة عطية حتى تلد او يؤنس رشدها وعن ابراهيم مثله وهذا كله محمول على انه لم يؤنس رشدها لانه لا خلاف ان هذا ليس بحد

فى استحقاق دفع المال اليها الا انها لو احالت حولا فى بيت زوجها وولدت بطونا وهى غير مؤنسة للرشد ولا ضابطة لامرها لم يدفع اليها مالها فعلمنا انهم انما ارادوا ذلك فيمن لم يؤنس رشدها * وقد ذكر الله تعالى السفه فى مواضع منها ما اراد به السفه فى الدين وهو الجهل به فى قوله تعالى (ألا انهم هم السفهاء) وقوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس) فهذا هو السفه فى الدين وهو الجهل والخفة وقال تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم) فمن الناس من تأوله على اموالهم كما قال تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) يعنى لا يقتل بعضكم بعضا وقال تعالى (فاقتلوا انفسكم) والمعنى ليقتل بعضكم بعضا وهذا الذى ذكره هذا القائل عدول عن حقيقة اللفظ وظاهره بغير دلالة لان قوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم) يشتمل على فريقين من الناس كل واحد منهما مميز فى اللفظ من الآخر واحد الفريقين هم المخاطبون بقوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم) والفريق الآخر السفهاء المذكورون معهم فلما قال تعالى (اموالكم) وجب ان ينصرف ذلك الى اموال المخاطبين دون السفهاء وغير جائز ان يكون المراد السفهاء لان السفهاء لم يتوجه الخطاب اليهم بشئ وانما توجه الى العقلاء المخاطبين وليس ذلك كقوله تعالى (فاقتلوا انفسكم) وقوله تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) لان القاتلين والمقتولين قد انتظمهم خطاب واحد لم يتميز احد الفريقين من الآخر فى حكم المخاطبة فلذلك جاز ان يكون المراد فليقتل بعضكم بعضا * وقد قيل ان اصل السفه الخفة ومن ذلك قول الشاعر

مشين كما اهتزت رماح تسفهت * اعاليها مر الرياح النواسم

يعنى استخفتها الرياح وقال آخر

نخاف ان تسفه احلامنا * فنحمل الدهر مع الحامل

اى نخف احلامنا ويسمى الجاهل سفيها لانه خفيف العقل ناقصه فمعنى الجهل شامل لجميع من اطلق عليه اسم السفيه والسفيه فى امر الدين هو الجاهل فيه والسفيه فى المال هو الجاهل لحفظه وتدبيره والنساء والصبيان اطلق عليهم اسم السفهاء لجهلهم ونقصان تمييزهم والسفيه فى رأيه الجاهل فيه والبذى اللسان يسمى سفيها لانه لا يكاد يتفق الا فى جهال الناس ومن كان خفيف العقل منهم واذا كان اسم السفيه ينتظم هذه الوجوه رجعنا الى مقتضى لفظ الآية فى قوله تعالى (فان كان الذى عليه سفيها) فاحتمل أن يريد به الجهل باملاء الشرط وان كان عاقلا مميزا غير مبذر ولا مفسد واجاز لولى الحق ان يمليه حتى يقر به السفيه الذى عليه الحق ويكون ذلك اولى بمعنى الآية لان الذى عليه الحق هو المذكور فى اول الآية بالمداينة ولو كان محجورا عليه لما جازت مداينته ومن جهة اخرى ان ولى المحجور عليه لا يجوز اقراره عليه بالدين وانما يجوز على قول من يرى الحجر ان يتصرف عليه القاضى ببيع او شرى فاما وليه فلا نعلم احدا يجيز تصرف اوليائه عليه ولا اقرارهم وفى ذلك دليل على انه لم يرد ولى السفيه وانما اراد ولى الدين وقد روى ذلك عن الربيع بن انس وقاله الفراء ايضا * واما قوله (او ضعيفا) فقد قيل

فيه الضعيف فى عقله اوالصبي المأذون له لان ابتداء الآية قد اقتضى ان يكون الذى عليه الحق جائز المداينة والتصرف فاجاز تصرف هؤلاء كلهم فلما بلغ الى حال املاء الكتاب والاشهاد ذكر من لايكمل لذلك اما لجهل بالشروط اولضعف عقل لا يحسن معه الاملاء وان لم يوجب نقصان عقله حجرا عليه واما لصغر اولخرف وكبر سن لان قوله تعالى (اوضعيفا) محتمل للامرين جميعا وينتظمهما * وذكر معهما من لايستطيع ان يمل هو اما لمرض اوكبر سن اقفلت لسانه عن الاملاء اولخرس ذلك كله محتمل، وجائز ان تكون هذه الوجوه مرادة لله تعالى لاحتمال اللفظ لها وليس فى شئ منها دلالة على ان السفيه يستحق الحجر وايضا فلوكان بعض من يلحقه اسم السفيه يستحق الحجر لم يصح الاستدلال بهذه الآية فى اثبات الحجر وذلك لانه قد ثبت ان السفه لفظ مشترك ينطوى تحته معان مختلفة منها ما ذكرنا من السفه فى الدين وذلك لا يستحق به الحجر لان الكفار والمنافقين سفهاء وهم غير مستحقين للحجر فى اموالهم ومنها السفه الذى هو البذاء والتسرع الى سوء اللفظ وقد يكون السفيه بهذا الضرب من السفه مصلحا لماله غير مفسده ولا مبذره وقال تعالى (الا من سفه نفسه) قال ابوعبيدة يريد اهلكها واوبقها وروى عن عبدالله بن عمر حين قال للنبي صلى الله عليه وسلم انى احب ان يكون رأسى دهينا وقميصى غسيلا وشراك نعلى جديدا أفمن الكبر هو يا رسول الله قال لا انما الكبر من سفه الحق وغمص الناس وهذا يشبه ان يريد من جهل الحق لان الجهل يسمى سفها والله تعالى اعلم

ذكر اختلاف فقهاء الامصار فى الحجر على السفيه

كان ابوحنيفة رضى الله عنه لايرى الحجر على الحر البالغ العاقل لا لسفه ولا لتبذير ولا لدين وافلاس وان حجر عليه القاضى ثم اقر بدين او تصرف فى ماله ببيع او هبة او غيرهما جاز تصرفه وان لم يؤنس منه رشد فكان فاسدا ويحال بينه وبين ماله ومع ذلك ان اقر به لانسان اوباعه جاز ما صنع من ذلك وانما يمنع من ماله ما لم يبلغ خمسا وعشرين سنة فاذا بلغها دفع اليه ماله وان لم يؤنس منه رشد وقول عبيدالله بن الحسن فى الحجر كقول ابى حنيفة وروى شعبة عن مغيرة عن ابراهيم قال لايحجر على حر وروى ابن عون عن محمد بن سيرين قال لا يحجر على حر انما يحجر على العبد وعن الحسن البصرى مثل ذلك وقال ابويوسف اذا كان سفيها حجرت عليه واذا فلسته وحبسته حجرت عليه ولم اجز بيعه ولا شراءه ولا اقراره بدين الا ببينة تشهد به عليه انه كان قبل الحجر وذكر الطحاوى عن ابن ابى عمران عن ابن سماعة عن محمد فى الحجر بمثل قول ابى يوسف فيه ويزيد عليه انه اذا صار فى الحال التى يستحق معها الحجر صار محجورا عليه حجر القاضى عليه مع ذلك اولم يحجر وكان ابويوسف يقول لايكون محجورا عليه بحدوث هذه الاحوال فيه حتى يحجر القاضى عليه فيكون بذلك محجورا عليه وقال محمد اذا بلغ ولم يؤنس منه رشد لم يدفع اليه ماله

ولم يجز بيعه ولاهبته وكان بمنزلة من لم يبلغ فما باع او اشترى نظر الحاكم فيه فان رأى اجازته اجازه وهو ما لم يؤنس منه رشد بمنزلة الصبي الذى لم يبلغ الا انه يجوز لوصي الاب ان يشترى ويبيع على الذى لم يبلغ ولا يجوز ان يبيع ويشترى على الذى بلغ الا بامر الحاكم وذكر ابن عبد الحكم وابن القاسم عن مالك قال ومن اراد الحجر على موليه فليحجر عليه عند السلطان حتى يوقفه للناس ويسمع منه فى مجلسه ويشهد على ذلك ويرد بعد ذلك ما بويع وما ادان به السفيه فلا يلحقه ذلك اذا صلحت حاله وهو مخالف للعبد وان مات المولى عليه وقد ادان فلا يقضى عنه وهو فى موته بمنزلته فى حياته الا ان يوصى بذلك فى ثلثه فيكون ذلك له واذا بلغ الولد فله ان يخرج عن ابيه وان كان ابوه شيخا ضعيفا الا ان يكون الابن مولى عليه او سفيها اوضعيفا فى عقله فلا يكون له ذلك وقال الفريابى عن الثورى فى قوله تعالى (وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم) قال العقل والحفظ لماله وكان يقول اذا اجتمع فيه خصلتان اذا بلغ الحلم وكان حافظا لماله لايخدع عنه وحكى المزنى عن الشافعى فى مختصره قال وانما امر الله بدفع اموال اليتامى بامرين لم يدفع الابهما وهما البلوغ والرشد والرشد الصلاح فى الدين بكون الشهادة جائزة مع اصلاح المال والمرأة اذا اوتس منها الرشد دفع اليها مالها تزوجت اولم تتزوج كالغلام نكح اولم ينكح لان الله تعالى سوى بينهما ولم يذكر تزويجا واذا حجر عليه الامام فى سفهه وافساده ماله اشهد على ذلك فمن بايعه بعد الحجر فهو المتلف لماله ومتى اطلق عنه الحجر ثم عاد الى حال الحجر حجر عليه ومتى رجع الى حال الاطلاق اطلق عنه * قال ابوبكر قدبينا ما احتج به كل فريق من مبطلى الحجر ومن مثبتيه من دلالة آية الدين وقد بينا ان الاظهر من دلالتها بطلان الحجر وجواز التصرف واحتج مثبتو الحجر بما روى هشام بن عروة عن ابيه ان عبدالله ابن جعفر اتى الزبير فقال انى ابتعت بيعا ثم ان عليا يريد ان يحجر على فقال الزبير فانى شريكك فى البيع فاتى على عثمان فسأله ان يحجر على عبدالله بن جعفر فقال الزبير انا شريكه فى هذا البيع فقال عثمان كيف احجر على رجل شريكه الزبير قالوا فهذا يدل على انهم جميعا وقد رأوا الحجر جائزا ومشاركة الزبير ليدفع الحجر عنه وكان ذلك بمحضر من الصحابة من غير خلاف ظهر من غيرهم عليهم * قال ابوبكر لا دلالة فى ذلك على ان الزبير رأى الحجر وانما يدل ذلك على تسويغه لعثمان الحجر وليس فيه مايدل على موافقته اياه فيه وذلك لان هذا حكم سائر المسائل المختلف فيها من مسائل الاجتهاد وايضا فان الحجر على وجهين احدهما الحجر فى منع التصرف والاقرار والآخر فى المنع من المال وجائز ان يكون الحجر الذى رآه عثمان وعلى هو المنع من ماله لانه جائز ان لايكون سن عبدالله بن جعفر فى ذلك الوقت خمسا وعشرين سنة وابوحنيفة يرى ان لايدفع اليه ماله قبل بلوغ هذه السن اذا لم يؤنس منه رشد وهذا عبدالله بن جعفر هو من الصحابة وقد ابى الحجر فكيف يدعى فيه اتفاق الصحابة ويحتجون ايضا بما روى الزهرى عن عروة عن عائشة انه بلغها ان ابن الزبير بلغه انها باعت بعض رباعها فقال لتنتهين والا حجرت عليها فبلغها ذلك فقالت لله على

ان لا اكله ابدا قالوا فهذا يدل على ان ابن الزبير وعائشة قد رأيا الحجر الا انها انكرت عليه ان تكون هى من اهل الحجر فلولا ذلك لبينت ان الحجر لايجوز ولردت عليه قوله * قال ابوبكر قد ظهر النكير منها فى الحجر وهذا يدل على انها لم تر الحجر جائزا لولا ذلك لما انكرته ان كان ذلك شيأ يسوغ فيه الاجتهاد وماظهر منها من النكير يدل على انها كانت لاتسوغ الاجتهاد فى جواز الحجر * فان قيل انما لم تسوغ الاجتهاد فى الحجر عليها فاما فى الحجر مطلقا فلا ولوكانت لاتسوغ الاجتهاد فى جواز الحجر لقالت ان الحجر غير جائز فتكتفى بذلك فى انكارها الحجر عليها * قيل له قد انكرت الحجر على الاطلاق بقولها لله على ان لا اكله ابدا ودعواك انها انكرت الحجر عليها خاصة دون انكارها لاصل الحجر لادلالة معها * ومما يدل على بطلان الحجر ماحدثنا به محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا القعنبى عن مالك عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر ان رجلا ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم انه يخدع فى البيع فقال النبى صلى الله عليه وسلم اذا بايعت فقل لاخلابة فكان الرجل اذا بايع يقول لاخلابة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن عبدالله الارزى وابراهيم بن خالد ابوثور الكلبى قالا حدثنا عبدالوهاب قال محمد عبدالوهاب بن عطاء قال اخبرنى سعيد عن قتادة عن انس بن مالك ان رجلا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبتاع وفى عقدته ضعف فاتى به اهله نبى الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يانبى الله احجر على فلان فانه يبتاع وفى عقدته ضعف فدعاه النبى صلى الله عليه وسلم فنهاه عن البيع فقال يانبى الله انى لااصبر عن البيع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كنت غير تارك البيع فقل ها وها ولاخلابة فذكر فى الحديث الاول انه كان يخدع فى البيع فلم يمنع من التصرف ولم يحجر عليه ولوكان الحجر واجبا لما تركه النبى صلى الله عليه وسلم والبيع وهو مستحق المنع منه * فان قال قائل فقد قال له النبى صلى الله عليه وسلم اذا بايعت فقل لا خلابة فانما اجازله البيع على شريطة استيفاء البدل من غير مغابنة * قيل له فليرض القائلون بالحجر منا على مارضيه النبى صلى الله عليه وسلم لهذا السفيه الذى كان يخدع فى البيع وليس احد من الفقهاء يشترط ذلك على السفهاء لامن القائلين بالحجر ولامن نفاته لان من يرى الحجر يقول يحجر عليه الحاكم ويمنعه من التصرف ولايرون اطلاق التصرف له مع التقدمة اليه بان يقول عند البيع لاخلابة ومبطلو الحجر يجيزون تصرفه على سائر الاحوال فقد ثبت بدلالة هذا الخبر بطلان الحجر على السفيه بعد ان يكون عاقلا وايضا فان جازت الثقة به فى ضبط هذا الشرط وذكره عند سائر المبايعات فقد تجوز الثقة به فى ضبط عقود المبايعات ونفى المغابنات عنها واللفظ الذى فى هذا الخبر من قوله اذا بايعت فقل لاخلابة يستقيم على مذهب محمد فانه يقول ان السفيه اذا بلغ فرفع امره الى الحاكم اجاز من عقوده ما لم تكن فيه مغابنة وضرر فاما سائر من يرى الحجر فانه لايعتبر ذلك * قال ابوبكر ويجوز ان يقال ان مذهب محمد ايضا مخالف للاثر لان محمدا لايجيز بيع المحجور عليه الا ان يرفع الى القاضى فيجيزه فجعله بيعا موقوفا كبيع أجنبى لوباع عليه بغير امره والنبى صلى الله عليه

وسلم لم يجعل بيع الرجل الذى قال له اذا بايعت فقل لا خلابة موقوفا بل جعله جائزا نافذا اذا قال لا خلابة فصار مذهب مثبتى الحجر مخالفا لهذا الاثر واما حديث انس فانه يحتج به الفريقان جميعا فاما مثبتو الحجر فانهم يحتجون بان اهله اتوا النبى صلى الله عليه وسلم فقالوا يا نبى الله احجر على فلان فانه يبتاع وفى عقدته ضعف فلم ينكره عليهم بل نهاه عن البيع ولما قال لا اصبر عن البيع قال اذا بايعت فقل لاخلابة فاطلق له البيع على شريطة نفى التغابن فيه واما مبطلوه فانهم يستدلون بانه لما قال انى لا اصبر عن البيع اطلق له النبى صلى الله عليه وسلم التصرف وقال له اذا بعت فقل لاخلابة فلو كان الحجر واجبا لما كان قوله لا اصبر عن البيع مزيلا للحجر عنه لان احدا من موجبي الحجر لا يرفع الحجر عنه لفقد صبره عن البيع وكما ان الصبى والمجنون المستحقين للحجر عند الجميع لو قالا لانصبر عن البيع لم يكن هذا القول منهما مزيلا للحجر عنهما ولما قيل لهما اذا بايعتما فقولا لاخلابة وفى اطلاق النبى صلى الله عليه وسلم له التصرف على الشريطة التى ذكرها دلالة على ان الحجر غير واجب وان نهى النبى صلى الله عليه وسلم له بديا عن البيع وقوله فقل لاخلابة على وجه النظر له والاحتياط لماله كما تقول لمن يريد التجارة فى البحر او فى طريق مخوف لاتغرر بمالك واحفظه وما جرى مجرى ذلك وليس هذا بحجر وانما هو مشورة وحسن نظر ومما يدل على بطلان الحجر انهم لايختلفون ان السفيه يجوز اقراره بما يوجب الحد والقصاص وذلك مما تسقطه الشبهة فوجب ان يكون اقراره بحقوق الآدميين التى لاتسقطها الشبهة اولى * فان قال قائل المريض جائز الاقرار بما يوجب الحد والقصاص ولا يجوز اقراره ولاهبته اذا كان عليه دين يحيط بماله فليس جواز الاقرار بالحد والقصاص اصلا للاقرار بالمال والتصرف فيه * قيل له ان اقرار المريض عندنا بجميع ذلك جائز وانما نبطله اذا اتصل بمرضه الموت لان تصرفه مراعى معتبر بالموت فاذا مات صار تصرفه واقعا فى حق الغير الذى هو اولى منه به وهم الغرماء والورثة فاما تصرفه فى الحال فهو جائز مالم يطرأ الموت ألا ترى انا لا نفسخ هبته ولا نوجب السعاية على من اعتقه من عبيده حتى يحدث الموت فاقراره بالحد والقصاص والمال غير متفرقين فى حال الحياة * ومما يحتج به مثبتو الحجر قوله تعالى (ولا تبذر تبذيرا) وقوله تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك) الآية فاذا كان التبذير مذموما منهيا عنه وجب على الامام المنع منه وذلك بان يحجر عليه ويمنعه التصرف فى ماله وكذلك نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن اضاعة المال يقتضى منعه عن اضاعته بالحجر عليه * وهذا لادلالة فيه على الحجر لانا نقول ان التبذير محظور وينهى فاعله عنه وليس فى النهى عن التبذير مايوجب الحجر لانه انما ينبغى ان يمنعه التبذير فاما ان يمنعه من التصرف فى ماله ويبطل بياعاته واقراره وسائر وجوه تصرفه فان هذا الموضع هو الذى فيه الخلاف بيننا وبين خصومنا وليس فى الآية ما يوجب المنع من شئ منه وذلك لان الاقرار نفسه ليس من التبذير فى شئ لانه لو كان مبذرا لوجب منع سائر المقرين من اقرارهم وكذلك البيع بالمحاباة لاتبذير فيه لانه لو كان

مبذرا لوجب ان ينهى عنه سائر الناس وكذلك الهبة والصدقة واذا كان كذلك فالذى تقتضيه الآية النهى عن التبذير وذم فاعله فكيف يجوز الاستدلال بها على الحجر فى العقود التى لا تبذير فيها وقد يصح الاستدلال لمحمد لانه يجيز من عقوده مالا محاباة فيه ولا اتلاف لماله الا ان الذى فى الآية انما هو ذم المبذرين والنهى عن التبذير ومن ينفى الحجر يقول ان التبذير مذموم منهى عن فعله فاما الحجر ومنع التصرف فليس فى الآية ايجابه الا ترى ان الانسان منهى عن التغرير بما له فى البحر وفى الطريق المخوفة ولا يمنعه الحاكم منه على وجه الحجر عليه ولو ان انسانا ترك نخله وشجره وزرعه لايسقيها وترك عقاره ودوره لايعمرها لم يكن للامام ان يجبره على الانفاق عليها لئلايتلف ماله كذلك لايحجر عليه فى عقوده التى يخاف فيها توى ماله وكذلك نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن اضاعة المال لادلالة فيه على الحجر كما بيناه فى التبذير * ومما يدل على بطلان الحجر وجواز تصرف المحجور عليه ان العاقل البالغ اذا ظهر منه سفه وتبذير فان الفقهاء الذين تقدم ذكر اقاويلهم من موجبى الحجر ماخلا محمد بن الحسن يقول اذا حجر عليه القاضى بطل من عقوده واقراره ماكان بعد الحجر واذا كان جائز التصرف قبل حجر القاضى فمعنى الحجر حينئذ انى قد ابطلت مايعقده اوما يقر به فى المستقبل وهذا لايصح لان فيه فسخ عقد لم يوجد بعد بمنزلة من قال لرجل كل بيع بعتنيه وعقد عاقدتنيه فقد فسخته اوكل خيار بشرط يطة لى فى البيع فقد ابطلته او تقول امرأة كل امر تجعله الى فى المستقبل فقدا بطلته فهذا باطل لايجوز فسخ العقود الموجودة فى المستقبل * ومما يلزم ابايوسف ومحمدا فى هذا انهما يجيزان تزويجه بعد الحجر بمهر المثل وفى ذلك ابطال الحجر لانه ان كان الحجر واجبا لئلا يتلف ماله فانه قد يصل الى اتلافه بالتزويج وذلك بان يتزوج امرأة بمقدار مهر مثلها ثم يطلقها قبل الدخول فيلزمه نصف المهر ثم لايزال يفعل ذلك حتى يتلف ماله فليس اذا فى هذا الحجر احتراز من اتلاف المال * واما اشتراط الشافعى فى ايناس الرشد واستحقاق دفع المال جواز الشهادة فانه قول لم يسبقه اليه احد ويجب على هذا ان لايجيز اقرارات الفسطاق عند الحكام على انفسهم وان لايجيز بيوعهم ولا اشريتهم وينبغى للشهود ان لايشهدوا على بيع من لم تثبت عدالته وان لايقبل القاضى من مدع دعواه حتى تثبت عدالته ولايقبل عليه دعوى المدعى عليه حتى يصح عنده جواز شهادته اذ لايجوز عنده اقرار من ليس على صفة العدالة وجواز الشهادة ولا عقوده وهو محجور عليه وهذا خلاف الاجماع * ولم يزل الناس منذ عصر النبى صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا يتخاصمون فى الحقوق فلم يقل النبى صلى الله عليه وسلم ولا احد من السلف لا اقبل دعاويكم ولا اسأل احدا عن دعوى غيره الا بعد ثبوت عدالته وقد قال الحضرمى الذى خاصم الى النبى صلى الله عليه وسلم انه رجل فاجر بحضرته ولم يبطل النبى صلى الله عليه وسلم خصومته ولا سأل عن حاله وهو ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا هناد قال حدثنا ابوالاحوص عن سماك عن علقمة بن وائل الحضرمى

عن ابيه قال جاء رجل من حضرموت ورجل من كندة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال الحضرمى يا رسول الله ان هذا غلبنى على ارض كانت لابى فقال الكندى هى ارضى فى يدى ازرعها ليس له فيها حق فقال النبي صلى الله عليه وسلم للحضرمى ألك بينة قال لا قال فلك يمينه فقال يارسول الله انه فاجر ليس يبالى ما حلف ليس يتورع من شئ فقال ليس لك منه الا ذلك فلو كان الفجور يوجب الحجر لسأل صلى الله عليه وسلم عن حاله اولا بطل خصومته لاقرار الخصم بانه محجور عليه غير جائز الخصومة ولا خلاف بين الفقهاء ان المسلمين والكفار سواء فى جواز التصرف فى الاملاك ونفاذ العقود والاقرارات والكفر اعظم الفسوق وهو غير موجب للحجر فكيف يوجبه الفسق الذى هو دونه وهذا ما لا خلاف فيه بين الفقهاء ان المسلمين والكفار سواء فى جواز التصرف والاملاك ونفاذ العقود * قوله عز وجل (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) قال ابوبكر لما كان ابتداء الخطاب للمؤمنين فى قوله (يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل) ثم عطف عليه قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) دل ذلك على معنيين احدهما ان يكون من صفة الشهود لان الخطاب توجه اليهم بصفة الايمان ولما قال فى نسق الخطاب (من رجالكم) كان كقوله من رجال المؤمنين فاقتضى ذلك كون الايمان شرطا فى الشهادة على المسلمين والمعنى الآخر الحرية وذلك لما فى فحوى الخطاب من الدلالة من وجهين احدهما قوله تعالى (اذا تداينتم بدين) الى قوله تعالى (وليملل الذى عليه الحق) وذلك فى الاحرار دون العبيد والدليل عليه ان العبد لا يملك عقود المداينات واذا اقر بشئ لم يجز اقراره الا باذن مولاه والخطاب انما توجه الى من يملك ذلك على الاطلاق من غير اذن الغير فدل ذلك على ان من شرط هذه الشهادة الحرية والمعنى الآخر من دلالة الخطاب قوله تعالى (من رجالكم) فظاهر هذا اللفظ يقتضى الاحرار كقوله تعالى (وانكحوا الايامى منكم) يعنى الاحرار ألا ترى انه عطف عليه قوله تعالى (والصالحين من عبادكم وامائكم) فلم يدخل العبيد فى قوله تعالى (منكم) وفى ذلك دليل على ان من شرط هذه الشهادة الاسلام والحرية جميعا وان شهادة العبد غير جائزة لان اوامر الله تعالى على الوجوب وقد امر باستشهاد الاحرار فلا يجوز غيرهم وقد روى عن مجاهد فى قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) قال الاحرار * فان قيل ان ما ذكرت انما يدل على ان العبد غير داخل فى الآية ولا دلالة فيها على بطلان شهادته * قيل له لما ثبت بفحوى خطاب الآية ان المراد بها الاحرار كان قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) امرا مقتضيا للايجاب وكان بمنزلة قوله تعالى واستشهدوا رجلين من الاحرار فغير جائز لاحد اسقاط شرط الحرية لانه لو جاز ذلك لجاز اسقاط العدد وفى ذلك دليل على ان الآية قد تضمنت بطلان شهادة العبيد * واختلف اهل العلم فى شهادة العبيد فروى قتادة عن الحسن عن على قال شهادة الصبى على الصبى والعبد على العبد جائزة وحدثنا عبدالرحمن بن سيما قال حدثنا عبدالله بن

احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا عبدالرحمن بن همام قال سمعت قتادة يحدث ان عليا رضى الله عنه كان يستثبت الصبيان فى الشهادة وهذا يوهن الحديث الاول وروى حفص بن غياث عن المختار بن فلفل عن انس قال ما اعلم احدا رد شهادة العبد وقال عثمان البتى تجوز شهادة العبد لغير سيده وذكر ان ابن شبرمة كان يراها جائزة يأثر ذلك عن شريح وكان ابن ابى ليلى لا يقبل شهادة العبيد وظهرت الخوارج على الكوفة وهو يتولى القضاء بها فامروه بقبول شهادة العبيد وباشياء ذكروها له من آرائهم كان على خلافها فاجابهم الى امتثالها فاقروه على القضاء فلما كان فى الليل ركب راحلته ولحق بمكة ولما جاءت الدولة الهاشمية ردوه الى ما كان عليه من القضاء على اهل الكوفة وقال الزهرى عن سعيد بن المسيب قال قضى عثمان بن عفان ان شهادة المملوك جائزة بعد العتق اذا لم تكن ردت قبل ذلك وروى شعبة عن المغيرة قال كان ابراهيم يجيز شهادة المملوك فى الشئ التافه وروى شعبة ايضا عن يونس عن الحسن مثله وروى عن الحسن انها لا تجوز وروى عن حفص عن حجاج عن عطاء عن ابن عباس قال لا تجوز شهادة العبد وقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة فى احدى الروايتين ومالك والحسن بن صالح والشافعى لا تقبل شهادة العبد فى شئ * قال ابوبكر وقد قدمنا ذكر الدلالة من الآية على ان الشهادة المذكورة فيها مخصوصة بالاحرار دون العبيد ومما يدل من الآية على نفى شهادة العبد قوله تعالى (ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا) فقال بعضهم اذا دعى فليشهد وقال بعضهم اذا كان قد اشهد وقال بعضهم هو واجب فى الحالين والعبد ممنوع من الاجابة لحق المولى وخدمته وهو لا يملك الاجابة فدل انه غير مأمور بالشهادة ألا ترى انه ليس له ان يشتغل عن خدمة مولاه بقراءة الكتاب واملائه والشهادة ولما لم يدخل فى خطاب الحج والجمعة لحق المولى فكذلك الشهادة اذ كانت الشهادة غير متعينة على الشهداء وانما هى فرض كفاية وفرض الجمعة والحج يتعين على كل احد فى نفسه فلما لم يلزمه فرض الحج والجمعة مع الامكان لحق المولى فهو اولى ان لا يكون من اهل الشهادة لحق المولى * ومما يدل على ذلك ايضا قوله تعالى (واقيموا الشهادة لله) وقال ايضا (كونوا قوامين بالقسط شهداء لله) الى قوله تعالى (ولا تتبعوا الهوى ان تعدلوا) فجعل الحاكم شاهدا لله كما جعل سائر الشهود شهداء لله بقوله تعالى (واقيموا الشهادة لله) فلما لم يجز ان يكون العبد حاكما لم يجز ان يكون شاهدا اذ كان كل واحد من الحاكم والشاهد به ينفذ الحكم ويثبت * ومما يدل على بطلان شهادة العبد قوله تعالى (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شئ) وذلك لانه معلوم انه لم يرد به نفى القدرة لان الرق والحرية لا تختلف بهما القدرة فدل على ان مراده نفى حكم اقواله وعقوده وتصرفه وملكه ألا ترى انه جعل ذلك مثلا للاصنام التى كانت تعبدها العرب على وجه المبالغة فى نفى الملك والتصرف وبطلان احكام اقواله فيما يتعلق بحقوق العباد * وقد روى عن ابن عباس انه استدل بهذه الآية على ان العبد لا يملك الطلاق ولولا احتمال اللفظ لذلك لما تأوله ابن عباس عليه فدل ذلك على ان شهادة العبد كلا شهادة كعقده واقراره

قوله (يستثبت الصبيان) اى يسألهم ويستعلم منهم فليس المراد استشهادهم ولذلك قال المصنف وهذا يوهن الحديث الاول (لمصححه)

وسائر تصرفاته التي هي من جهة القول فلما كانت شهادة العبد قوله وجب ان ينتفي وجوب حكمه بظاهر الآية * ومما يدل على بطلان شهادة العبد ان الشهادة فرض على الكفاية كالجهاد فلما لم يكن العبد من اهل الخطاب بالجهاد ولو حضره وقاتل لم يسهم له وجب ان لايكون من اهل الخطاب بالشهادة ومتى شهد لم تقبل شهادته ولم يكن له حكم الشهود كما لم يثبت له حكم وان شهد القتال في استحقاق السهم ويدل عليه انه لو كان من اهل الشهادة لوجب ان لو شهد بها فحكم بشهادته ثم رجع عنها انه يلزمه غرم ما شهد به لان ذلك من حكم الشهادة كما ان نفاذ الحكم بها اذا انفذها الحاكم من حكمها فلما لم يجز ان يلزمه الغرم بالرجوع علمنا انه ليس من اهلها وان الحكم بشهادته غير جائز وايضا فانا وجدنا ميراث الانثى على النصف من ميراث الذكر وجعلت شهادة امرأتين بشهادة رجل فكانت شهادة المرأة نصف شهادة الرجل وميراثها نصف ميراثه فوجب ان يكون العبد من حيث لم يكن من اهل الميراث رأسا ان لايكون من اهل الشهادة لانا وجدنا لنقصان الميراث تأثيرا في نقصان الشهادة فوجب ان يكون نفي الميراث موجبا لنفي الشهادة وماروى عن علي بن ابي طالب في جواز شهادة العبد فانه لايصح من طريق النقل ولو صح كان مخصوصا في العبد اذا شهد على العبد ولانعلم خلافا بين الفقهاء ان العبد والحر سواء فيما تجوز الشهادة فيه * فان قيل لما كان خبر العبد مقبولا اذا رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن رقه مانعا من قبول خبره كذلك لايمنع من قبول شهادته * قيل له ليس الخبر اصلا للشهادة فلا يجوز اعتبارها به ألا ترى ان خبر الواحد مقبول في الاحكام ولاتجوز شهادة الواحد فيها وانه يقبل فيه فلان عن فلان ولايقبل في الشهادة الا على جهة الشهادة على الشهادة وانه يجوز قبول خبره اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولاتجوز شهادة الشاهد الا ان يأتي بلفظ الشهادة والسماع والمعاينة لما يشهد به فان الرجل والمرأة متساويان في الاخبار مختلفان في الشهادة لان شهادة امرأتين بشهادة رجل وخبر الرجل والمرأة سواء فلا يجوز الاستدلال بقبول خبر العبد على قبول شهادته * قال ابوبكر قال محمد بن الحسن لو ان حاكما حكم بشهادة عبد ثم رفع الى ابطلت حكمه لان ذلك مما اجمع الفقهاء على بطلانه * وقد اختلف الفقهاء في شهادة الصبيان فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر لاتجوز شهادة الصبيان في شيء وهو قول ابن شبرمة والثوري والشافعي وقال ابن ابي ليلى تجوز شهادة بعضهم على بعض وقال مالك تجوز شهادة الصبيان فيما بينهم في الجراح ولا تجوز على غيرهم وانما تجوز بينهم في الجراح وحدها قبل ان يتفرقوا ويجيئوا ويعلموا فان افترقوا فلا شهادة لهم الا ان يكونوا قد اشهدوا على شهادتهم قبل ان يتفرقو وانما تجوز شهادة الاحرار الذكور منهم ولا تجوز شهادة الجواري من الصبيان والاحرار * قال ابوبكر روى عن ابن عباس وعثمان وابن الزبير ابطال شهادة الصبيان وروى عن علي ابطال شهادة بعضهم على بعض وعن عطاء مثله وروى عبدالله بن حبيب بن ابي ثابت قال قيل للشعبي ان

اياس بن معاوية لايرى بشهادة الصبيان بأسا فقال الشعبي حدثني مسروق انه كان عند على كرم الله وجهه اذ جاءه خمسة غلمة فقالوا كنا ستة نتغاط في الماء فغرق منا غلام فشهد الثلاثة على الاثنين انهما غرقاه وشهد الاثنان ان الثلاثة غرقوه فجعل على الاثنين ثلاثة اخماس الدية وعلى الثلاثة خمسي الدية الا ان عبدالله بن حبيب غير مقبول الحديث عند اهل العلم ومع ذلك فان معنى الحديث مستحيل لايصدق مثله عن على رضي الله عنه لان اولياء الغريق ان ادعوا على احد الفريقين فقدا كذبوهم في شهادتهم على غيرهم وان ادعوا عليهم كلهم فهم يكذبون الفريقين جميعا فهذا غير ثابت عن على كرم الله وجهه * ومما يدل على بطلان شهادة الصبيان قوله تعالى (ياايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى) وذلك خطاب للرجال البالغين لان الصبيان لايملكون عقود المداينات وكذلك قوله تعالى (وليملل الذى عليه الحق) لم يدخل فيه الصبي لان اقراره لايجوز وكذلك قوله (وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيأ) لايصح ان يكون خطابا للصبي لانه ليس من اهل التكليف فيلحقه الوعيد ثم قوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) وليس الصبيان من رجالنا ولما كان ابتداء الخطاب بذكر البالغين كان قوله (من رجالكم) عائدا عليهم ثم قوله (ممن ترضون من الشهداء) يمنع ايضا جواز شهادة الصبي وكذلك قوله (ولايأب الشهداء اذا مادعوا) هو نهي وللصبي ان يأبى من اقامة الشهادة وليس للمدعى احضاره لها ثم قوله (ولاتكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) غير جائز ان يكون خطا بالصغار فلا يلحقهم المأثم بكتمانها ولما لم يجز ان يلحقه ضمان بالرجوع دل على انه ليس من اهل الشهادة لان كل من صحت شهادته لزمه الضمان عند الرجوع واما اجازة شهادتهم في الجراح خاصة وقبل ان يتفرقوا ويجيئوا فانه تحكم بلادلالة وتفرقة بين من لافرق فيه في اثر ولانظر لان في الاصول ان كل من جازت شهادته في الجراح فهي جائزة في غيرها واما اعتبار حالهم قبل ان يتفرقوا ويجيئوا فانه لا معنى له لانه جائز ان يكون هؤلاء الشهودهم الجناة ويكون الذى حملهم على الشهادة الخوف من ان يؤاخذوا به وهذا معلوم من عادة الصبيان اذا كان منهم جناية احالته بها على غيره خوفا من ان يؤاخذ بها وايضا لما شرط الله في الشهادة العدالة واوعد شاهد الزور ما اوعده به ومنع من قبول شهادة الفساق ومن لا يزع عن الكذب احتياطا لامر الشهادة فكيف تجوز شهادة من هو غير مأخوذ بكذبه وليس له حاجز يحجزه عن الكذب ولاحياء يردعه ولامروءة تمنعه وقد يضرب الناس المثل بكذب الصبيان فيقولون هذا اكذب من صبي فكيف يجوز قبول شهادة من هذا حاله فان كان انما اعتبر حالهم قبل تفرقهم وقبل ان يعلمهم غيرهم لانه لايتعمد الكذب دون تلقين غيره فليس ذلك كما ظن لانهم يتعمدون الكذب من غير مانع يمنعهم وهم يعرفون الكذب كما يعرفون الصدق اذا كانوا قد بلغوا الحد الذى يقومون بمعنى الشهادة والعبارة عما شهدوا وقد يتعمدون الكذب لاسباب عارضة منها خوفهم من ان تنسب اليهم الجناية اوقصدا للمشهود عليه بالمكروه ومعان غير ذلك معلومة من احوالهم فليس لاحد ان يحكم لهم بصدق الشهادة قبل ان يتفرقوا كما لايحكم لهم بذلك بعد التفرق

وعلى انه لوكان كذلك وكان العلم حاصلا بانهم لايكذبون ولايتعمدون لشهادة الزور فينبغى ان تقبل شهادة الاناث كما تقبل شهادة الذكور وتقبل شهادة الواحد كما تقبل شهادة الجماعة فاذا اعتبر العدد فى ذلك وما يجب اعتباره فى الشهادة من اختصاصها فى الجراح بالذكور دون الاناث فواجب ان يستوفى لها سائر شروطها من البلوغ والعدالة ومن حيث اجازوا شهادة بعضهم على بعض فواجب اجازتها على الرجال لان شهادة بعضهم على بعض ليست بآكد منها على الرجال اذهم فى حكم المسلمين عند قائل هذا القول والله الموفق * واختلف فى شهادة الاعمى فقال ابوحنيفة ومحمد لاتجوز شهادة الاعمى بحال وروى نحوه عن على بن ابى طالب رضى الله عنه وروى عمرو بن عبيد عن الحسن قال لاتجوز شهادة الاعمى بحال وروى عن اشعث مثله الا انه قال الا ان تكون فى شئ رآه قبل ان يذهب بصره وروى ابن لهيعة عن ابى طعمة عن سعيد بن جبير قال لاتجوز شهادة الاعمى وحدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنى حجاج بن جبير بن حازم عن قتادة قال شهد اعمى عند اياس بن معاوية على شهادة فقال له اياس لانرد شهادتك الا ان لاتكون عدلا ولكنك اعمى لاتبصر قال فلم يقبلها وقال ابويوسف وابن ابى ليلى والشافعى اذا علمه قبل العمى جازت وما علمه فى حال العمى لم تجز وقال شريح والشعبى شهادة الاعمى جائزة وقال مالك والليث بن سعد شهادة الاعمى جائزة وان علمه فى حال العمى اذا عرف الصوت فى الطلاق والاقرار ونحوه وان شهد على زنا او حد القذف لم تقبل شهادته * والدليل على بطلان شهادة الاعمى ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا عبد الله بن محمد بن ميمون البلخى الحافظ قال حدثنا يحيى بن موسى يعرف بخت قال حدثنا محمد بن سليمان بن مسمول قال حدثنا عبد الله بن سلمة بن وهرام عن ابيه عن طاوس عن ابن عباس قال سئل صلى الله عليه وسلم عن الشهادة فقال ترى هذه الشمس فاشهد والا فدع فجعل من شرط صحة الشهادة معاينة الشاهد لما يشهد به والاعمى لايعاين المشهود عليه فلا تجوز شهادته * ومن جهة اخرى ان الاعمى يشهد بالاستدلال فلا تصح شهادته الا ترى ان الصوت قد يشبه الصوت وان المتكلم قد يحاكى صوت غيره ونغمته حتى لايغادر منها شيأ ولايشك سامعه اذا كان بينه وبينه حجاب انه المحكى صوته فغير جائز قبول شهادته على الصوت اذ لا يرجع منه الى يقين وانما يبنى امره على غالب الظن * وايضا فان الشاهد مأخوذ عليه بان يأتى بلفظ الشهادة ولو عبر بلفظ غير لفظ الشهادة بان يقول اعلم او اتيقن لم تقبل شهادته فعلمت انها حين كانت مخصوصة بهذا اللفظ وهذا اللفظ يقتضى مشاهدة المشهود به ومعاينته فلم تجز شهادة من خرج من هذا الحد وشهد عن غير معاينة * فان قال قائل يجوز للاعمى اقدامه على وطء امرأته اذا عرف صوتها فعلمنا انه يقين ليس بشك اذ غير جائز لاحد الاقدام على الوطء بالشك * قيل له يجوز له الاقدام على وطء امرأته بغالب الظن بان زفت اليه امرأة وقيل له هذه امرأتك وهو لايعرفها يحل له وطؤها وكذلك جائز له قبول هدية جارية بقول الرسول ويجوز له

قوله (خت) بفتح الخاء المعجمة وتشديد التاء المثناة علم على يحيى بن موسى احد اشياخ البخارى (لمصححه)

قوله (ترى هذه الشمس) هكذا فى جميع النسخ التى بايدينا ومعناه ان ترالمشهود مثل الشمس فاشهد (لمصححه)

الاقدام على وطئها ولو اخبره مخبر عن زيد باقرار اوبيع اوقذف لماجاز له اقامةالشهادة على المخبر عنه لان سبيل الشهادة اليقين والمشاهدة وسائرالاشياء التي ذكرت يجوز فيها استعمال غالبالظن وقبول قولالواحد فليس ذلك اذا اصلا للشهادة * واما اذا استشهد وهو بصير ثم عمي فانما لم نقبله من قبل انا قد علمنا ان حال تحمل الشهادة اضعف من حال الاداء والدليل عليه انه جائز ان يتحمل الشهادة وهو كافر اوعبد اوصبي ثم يؤديها وهو حرمسلم بالغ تقبل شهادته ولواداها وهو صبي او عبد اوكافر لم تجز فعلمنا ان حال الاداء اولى بالتأكيد من حالالتحمل فاذا لم يصح تحمل الاعمى للشهادة وكان العمى مانعا من صحة التحمل وجب ان يمنع صحة الاداء وايضا لو استشهده وبينه وبينه حائل لما صحت شهادته وكذلك لواداها وبينهما حائل لم تجز شهادته والعمى حائل بينه وبين المشهود عليه فوجب ان لاتجوز * وفرق ابو يوسف بينهما بان قال يصح ان يتحملالشهادة بمعاينته ثم يشهد عليه وهو غائب اوميت فلايمنع ذلك جوازها فكذلك عمى الشاهد بمنزلة موت المشهود عليه اوغيبته فلا يمنع قبول شهادته * والجواب عن ذلك من وجهين احدهما انه انما يجب اعتبار الشاهد في نفسه فان كان من اهل الشهادة قبلناها وان لم يكن من اهل الشهادة لم نقبلها والاعمى قد خرج من ان يكون من اهل الشهادة بعماه فلا اعتبار بغيره واما الغائب والميت فان شهادة الشاهد عليهما صحيحة اذ لم يعترض فيه مايخرجه من ان يكون من اهل الشهادة وغيبة المشهود عليه وموته لاتؤثر في شهادة الشاهد فلذلك جازت شهادته والوجه الآخر انا لانجيز الشهادة على الميت والغائب الا ان يحضر عنه خصم فتقع الشهادة عليه فيقوم حضوره مقام حضور الغائب والميت والاعمى في معنى من يشهد على غير خصم حاضر فلا تصح شهادته * فان احتجوا بقوله تعالى (اذا تداينتم بدين) الى قوله تعالى (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم) وقوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) والاعمى قد يكون مرضيا وهو من رجالنا الاحرار فظاهر ذلك يقتضي قبول شهادته * قيل له ظاهر الآية يدل على ان الاعمى غير مقبول الشهادة لانه قال (واستشهدوا) والاعمى لا يصح استشهاده لان الاستشهاد هواحضار المشهود عليه ومعاينته اياه وهو غير معاين ولا مشاهد لمن يحضره لان العمى حائل بينه وبين ذلك كحائط لو كان بينهما فيمنعه ذلك من مشاهدته ولما كانت الشهادة انما هي مأخوذة من مشاهدة المشهود عليه ومعاينته على الحال التي تقتضي الشهادة اثبات الحق عليه وكان ذلك معدوما في الاعمى وجب ان تبطل شهادته فهذه الآية لان تكون دليلا على بطلان شهادته اولى من ان تدل على اجازتها * وقال زفر لاتجوز شهادة الاعمى اذا شهد بها قبل العمى او بعده الا في النسب ان يشهد ان فلانا ابن فلان * قال ابوبكر يشبه ان يكون ذهب في ذلك الى ان النسب قد تصح الشهادة عليه بالخبر المستفيض وان لم يشاهده الشاهد فلذلك جائز اذا تواتر عند الاعمى الخبر بان فلانا ابن فلان ان يشهد به عند الحاكم وتكون شهادته مقبولة ويستدل على صحة ذلك بان الاعمى والبصير سواء فيما ثبت حكمه عن الرسول صلى الله

عليه وسلم من طريق التواتر وان لم يشاهد المخبرين من طريق المعاينة وانما يسمع اخبارهم فكذلك جائز ان يثبت عنده علم صحة النسب من طريق التواتر وان لم يشاهد المخبرين فتجوز اقامة الشهادة به وتكون شهادته مقبولة فيه اذ ليس شرط هذه الشهادة معاينة المشهود به * واختلف فى شهادة البدوى على القروى فقال ابوحنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والليث والاوزاعى والشافعى هى جائزة اذا كان عدلا وروى نحوه عن الزهرى وروى ابن وهب عن مالك قال لا تجوز شهادة بدوى على قروى الا فى الجراح وقال ابن القاسم عنه لاتجوز شهادة بدوى على قروى فى الحضر الا فى وصية القروى فى السفر او فى بيع فتجوز اذا كانوا عدولا * قال ابوبكر جميع ما ذكرنا من دلائل الآية على قبول شهادة الاحرار البالغين يوجب التسوية بين شهادة القروى والبدوى لان الخطاب توجه اليهم بذكر الايمان بقوله (يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين) وهؤلاء من جملة المؤمنين ثم قال تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) يعنى من رجال المؤمنين الاحرار وهذه صفة هؤلاء ثم قال (ممن ترضون من الشهداء) واذا كانوا عدولا فهم مرضيون وقال فى آية اخرى فى شأن الرجعة والفراق (واستشهدوا ذوى عدل منكم) وهذه الصفة شاملة للجميع اذا كانوا عدولا وفى تخصيص القروى بها دون البدوى ترك العموم بغير دلالة ولم يختلفوا انهم مرادون بقوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) وبقوله (ممن ترضون من الشهداء) لانهم يجيزون شهادة البدوى على بدوى مثله على شرط الآية واذا كانوا مرادين بالآية فقد اقتضت جواز شهادتهم على القروى من حيث اقتضت جواز شهادة بعضهم على بعض ومن حيث اقتضت جواز شهادة القروى على البدوى * فان احتجوا بما حدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا حسين بن اسحاق التسترى قال حدثنا حرملة بن يحيى قال حدثنا ابن وهب قال حدثنا نافع بن يزيد بن الهاد عن محمد بن عمرو عن عطاء بن يسار عن ابى هريرة انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لاتجوز شهادة بدوى على صاحب قرية فان مثل هذا الخبر لا يجوز الاعتراض به على ظاهر القرآن مع انه ليس فيه ذكر الفرق بين الجراح وبين غيرها ولا بين ان يكون القروى فى السفر او فى الحضر فقد خالف المحتج به مااقتضاه عمومه وقد روى سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال شهد اعرابى عند رسول الله صلى الله عليه وسلم على رؤية الهلال فامر بلالا ينادى فى الناس فليصوموا غدا فقبل شهادته وامر الناس بالصيام وجائز ان يكون حديث ابى هريرة فى اعرابى شهد شهادة عند النبى صلى الله عليه وسلم وعلم النبى صلى الله عليه وسلم خلافها مما يبطل شهادته فاخبر به فنقله الراوى من غير ذكر السبب وجائز ان يكون قاله فى الوقت الذى كان الشرك والنفاق غالبين على الاعراب كما قال عز وجل (ومن الاعراب من يتخذ ماينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر) فانما منع قبول شهادة من هذه صفته من الاعراب وقد وصف الله قوما آخرين من الاعراب بعد هذه الصفة ومدحهم بقوله (ومن الاعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ماينفق

قربات عندالله وصلوات الرسول) الآية فمن كانت هذه صفته فهو مرضى عندالله وعند المسلمين مقبول الشهادة * ولا يخلو البدوى من ان يكون غير مقبول الشهادة على القروى اما لطعن فى دينه او جهل منه باحكام الشهادات وما يجوز اداؤها منها مما لايجوز فان كان لطعن فى دينه فان هذا غير مختلف فى بطلان شهادته ولايختلف فيه حكم البدوى والقروى وان كان لجهل منه باحكام الشهادات فواجب ان لاتقبل شهادته على بدوى مثله وان لا تقبل شهادته فى الجراح ولا على القروى فى السفر كما لاتقبل شهادة القروى اذا كان بهذه الصفة ويلزمه ان يقبل شهادة البدوى اذا كان عدلا عالما باحكام الشهادة على القروى وعلى غيره لزوال المعنى الذى من اجله امتنع من قبول شهادته وان لا يجعل لزوم سمة البدواياء والنسبة اليه علة لرد شهادته كما لاتجعل نسبة القروى الى القرية علة لجواز شهادته اذا كان مجانبا للصفات المشروطة لجواز الشهادة * قوله عز وجل (فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) قال ابوبكر اوجب بديا استشهاد شهيدين وهما الشاهدان لان الشهيد والشاهد واحد كما ان عليم وعالم واحد وقادر وقدير واحد ثم عطف عليه قوله (فان لم يكونا رجلين) يعنى ان لم يكن الشهيدان رجلين (فرجل وامرأتان) فلا يخلو قوله (فان لم يكونا رجلين) من ان يريد به فان لم يوجد رجلان فرجل وامرأتان كقوله (فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا) وكقوله (فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا) ثم قال (فمن لم يجد فصيام شهرين) الى قوله (فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا) وما جرى مجرى ذلك فى الابدال التى اقيمت مقام اصل الفرض عند عدمه اوان يكون مراده فان لم يكن الشهيدان رجلين فالشهيدان رجل وامرأتان فافادنا اثبات هذا الاسم للرجل والمرأتين حتى يعتبر عمومه فى جواز شهادتهما مع الرجل فى سائر الحقوق الا ماقام دليله فلما اتفق المسلمون على جواز شهادة رجل وامرأتين مقام رجلين عند عدم الرجلين فثبت الوجه الثانى وهو انه اراد تسمية الرجل والمرأتين شهيدين فيكون ذلك اسما شرعيا يجب اعتباره فيما امرنا فيه باستشهاد شهيدين الا موضعا قام الدليل عليه فيصح الاستدلال بعمومه فى قول النبى صلى الله عليه وسلم لانكاح الا بولى وشاهدين واثبات النكاح والحكم بشهادة رجل وامرأتين اذقد لحقهم اسم شهيدين وقد اجاز النبى صلى الله عليه وسلم النكاح بشهادة شاهدين * وقد اختلف اهل العلم فى شهادة النساء مع الرجال فى غير الاموال فقال ابوحنيفة وابويوسف ومحمد وزفر وعثمان البتى لاتقبل شهادة النساء مع الرجال لا فى الحدود ولا فى القصاص وتقبل فيما سوى ذلك من سائر الحقوق وحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا يحيى بن عباد قال حدثنا شعبة عن الحجاج بن ارطاة عن عطاء بن ابى رباح ان عمر اجاز شهادة رجل وامرأتين فى نكاح وروى جرير بن حازم عن الزبير بن الخريت عن ابى لبيد ان عمر اجاز شهادة النساء فى طلاق وروى اسرائيل عن عبدالاعلى عن محمد بن الحنفية عن على رضى الله عنه قال تجوز شهادة النساء فى العقد وروى حجاج عن عطاء ان ابن عمر كان يجيز شهادة

النساء مع الرجل فى النكاح وروى عن عطاء انه كان يجيز شهادة النساء فى الطلاق وروى عن عون عن الشعبى عن شريح انه اجاز شهادة رجل وامرأتين فى عتق وهو قول الشعبى فى الطلاق وروى عن الحسن والضحاك قالا لاتجوز شهادتهن الا فى الدين والولد وقال مالك لاتجوز شهادة النساء مع الرجال فى الحدود والقصاص ولا فى الطلاق ولا فى النكاح ولا فى الانساب ولا فى الولاء ولا الاحصان وتجوز فى الوكالة والوصية اذا لم يكن فيها عتق وقال الثورى تجوز شهادتهن فى كل شئ الا الحدود وروى عنه انها لاتجوز فى القصاص ايضا وقال الحسن بن حى لاتجوز شهادتهن فى الحدود وقال الاوزاعى لاتجوز شهادة رجل وامرأتين فى نكاح وقال الليث تجوز شهادة النساء فى الوصية والعتق ولاتجوز فى النكاح ولا الطلاق ولا الحدود ولا قتل العمد الذى يقاد منه وقال الشافعى لاتجوز شهادة النساء مع الرجال فى غير الاموال ولا يجوز فى الوصية الا الرجل وتجوز فى الوصية بالمال * قال ابو بكر ظاهر هذه الآية يقتضى جواز شهادتهن مع الرجل فى سائر عقود المداينات وهى كل عقد واقع على دين سواء كان بدله مالا او بضعا او منافع اودم عمد لانه عقد فيه دين اذا لمعلوم انه ليس مراد الآية فى قوله تعالى (اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى) ان يكون المعقود عليهما من البدلين دينين لامتناع جواز ذلك الى اجل مسمى فثبت ان المراد وجود دين عن بدل اى دين كان فاقتضى ذلك جواز شهادة النساء مع الرجل على عقد نكاح فيه مهر مؤجل اذا كان ذلك عقد مداينة وكذلك الصلح من دم العمد والخلع على مال والاجارات فمن ادعى خروج شئ من هذه العقود من ظاهر الآية لم يسلم له ذلك الا بدلالة اذ كان العموم مقتضيا لجوازها فى الجميع * ويدل على جواز شهادة النساء فى غير الاموال ماحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا احمد بن القاسم الجوهرى قال حدثنا محمد بن ابراهيم اخوابى معمر قال حدثنا محمد بن الحسن بن ابى يزيد عن الاعمش عن ابى وائل عن حذيفة ان النبى صلى الله عليه وسلم اجاز شهادة القابلة والولادة ليست بمال واجاز شهادتها عليها فدل ذلك على ان شهادة النساء ليست مخصوصة بالاموال ولاخلاف فى جواز شهادة النساء على الولادة وانما الاختلاف فى العدد وايضا لما ثبت ان اسم الشهيدين واقع فى الشرع على الرجل والمرأتين وقد ثبت ان اسم البينة يتناول الشهيدين وجب بعموم قوله البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه القضاء بشهادة الرجل والمرأتين فى كل دعوى اذ قد شملهم اسم البينة الا ترى انها بينة فى الاموال فلما وقع عليها الاسم وجب بحق العموم قبولها لكل مدع الا ان تقوم الدلالة على تخصيص شئ منه وانما خصصنا الحدود والقصاص لما روى الزهرى قال مضت السنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتين من بعده ان لا تجوز شهادة النساء فى الحدود ولا فى القصاص وايضا لما اتفق الجميع على قبول شهادتهن مع الرجل فى الديون وجب قبولها فى كل حق لاتسقطه الشبهة اذ كان الدين حقا لايسقط بالشبهة ومما يدل على جوازها فى غير الاموال من الآية ان الله تعالى قد اجازها فى الاجل بقوله (اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) ثم قال (فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) فاجاز شهادتها مع الرجل على الاجل

وليس بمال كما اجازها فى المال * فان قيل الاجل لايجب الافى المال * قيل له هذا خطأ لان الاجل قد يجب فى الكفالة بالنفس وفى منافع الاحرار التى ليست بمال وقد يؤجله الحاكم فى اقامة البينة على الدم وعلى دعوى العفو منه بمقدار مايمكن التقدم اليه فقولك ان الاجل لايجب الا فى المال خطأ ومع ذلك فالبضع لايستحق الا بمال ولا يقع النكاح الا بمال فينبغى ان تجيز فيه شهادة النساء * قوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) قال ابو بكر لما كانت معرفة ديانات الناس واماناتهم وعدالتهم انما هى من طريق الظاهر دون الحقيقة اذلايعلم ضمائرهم ولاخبايا امورهم غيرالله تعالى ثم قال تعالى فيما امرنا باعتباره من امر الشهود (ممن ترضون من الشهداء) دل ذلك على ان امر تعديل الشهود موكول الى اجتهاد رأينا ومايغلب فى ظنوننا من عدالتهم وصلاح طرائقهم وجائز ان يغلب فى ظن بعض الناس عدالة شاهد وامانته فيكون عنده رضى ويغلب فى ظن غيره انه ليس برضى فقوله (ممن ترضون من الشهداء) مبنى على غالب الظن واكثر الرأى والذى بنى عليه امر الشهادة اشياء ثلاثة احدها العدالة والآخر نفى التهمة وان كان عدلا والثالث التيقظ والحفظ وقلة الغفلة اما العدالة فاصلها الايمان واجتناب الكبائر ومراعاة حقوق الله عزوجل فى الواجبات والمسنونات وصدق اللهجة والامانة وان لايكون محدودا فى قذف واما نفى التهمة فان لايكون المشهود له والدا ولاولدا او زوجا وزوجة وان لايكون قد شهد بهذه الشهادة فردت لتهمة فشهادة هؤلاء غير مقبولة لمن ذكرنا وان كانوا عدولا مرضيين واما التيقظ والحفظ وقلة الغفلة فان لا يكون غفولا غير مجرب للامور فان مثله ربما لقن الشئ فتلقنه وربما جوز عليه التزوير فشهد به قال ابن رستم عن محمد بن الحسن فى رجل اعجمى صوام قوام مغفل يخشى عليه ان يلقن فيأخذ به قال هذا شر من الفاسق فى شهادته وحدثنا عبدالرحمن بن سيما المجبر قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا اسود بن عامر قال حدثنا ابن هلال عن اشعث الحدانى قال قال رجل للحسن ياباسعيد ان اياسا رد شهادتى فقام معه اليه فقال ياملكعان لم رددت شهادته او ما بلغك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من استقبل قبلتنا واكل من ذبحتنا فذلك المسلم الذى له ذمة الله وذمة رسوله فقال ايها الشيخ اما سمعت الله يقول (ممن ترضون من الشهداء) وان صاحبك هذا ليس نرضاه وحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا ابوبكر محمد ابن عبدالوهاب قال حدثنا السرى بن عاصم باسناد ذكره انه شهد عند اياس بن معاوية رجل من اصحاب الحسن فرد شهادته فبلغ الحسن وقال قوموا بنا اليه قال فجاء الى اياس فقال يالكع ترد شهادة رجل مسلم فقال نعم قال الله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) وليس هو ممن ارضى قال فسكت الحسن فقال خصم الشيخ فمن شرط الرضا للشهادة ان يكون الشاهد متيقظا حافظا لما يسمعه متقنا لما يؤديه وقد ذكر بشر بن الوليد عن ابى يوسف فى صفة العدل اشياء منها انه قال من سلم من الفواحش التى تجب فيها الحدود وما يشبه ماتجب فيه

من العظائم وكان يؤدى الفرائض واخلاق البر فيه اكثر من المعاصى الصغار قبلنا شهادته
لانه لا يسلم عبد من ذنب وان كانت ذنوبه اكثر من اخلاق البر رددنا شهادته ولاتقبل
شهادة من يلعب بالشطرنج يقامر عليها ولا من يلعب بالحمام ويطيرها وكذلك من يكثر
الحلف بالكذب لا تجوز شهادته قال واذا ترك الرجل الصلوات الخمس فى الجماعة استخفافا
بذلك اومجانة او فسقا فلا تجوز شهادته وان تركها على تأويل وكان عدلا فيما سوى ذلك
قبلت شهادته قال وان داوم على ترك ركعتى الفجر لم تقبل شهادته وان كان معروفا بالكذب
الفاحش لم اقبل شهادته وان كان لايعرف بذلك وربما ابتلى بشئ منه والخير فيه اكثر
من الشر قبلت شهادته ليس يسلم احد من الذنوب قال وقال ابو حنيفة وابو يوسف وابن ابى
ليلى شهادة اهل الاهواء جائزة اذا كانوا عدولا الاصنفا من الرافضة يقال لهم الخطابية فانه
بلغنى ان بعضهم يصدق بعضا فيما يدعى اذا حلف له ويشهد بعضهم لبعض فلذلك ابطلت شهادتهم
وقال ابو يوسف ايما رجل اظهر شتيمة اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم لم اقبل شهادته لان
رجلا لوكان شتاما للناس والجيران لم اقبل شهادته فاصحاب النبى صلى الله عليه وسلم اعظم حرمة
وقال ابو يوسف ألاترى ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اختلفوا واقتتلوا وشهادة
الفريقين جائزة لانهم اقتتلوا على تأويل فكذلك اهل الاهواء من المتأولين قال ابو يوسف
ومن سألت عنه فقالوا انا نتهمه بشتم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فانى لا اقبل هذا حتى
يقولوا سمعناه يشتم قال فان قالوا نتهمه بالفسق والفجور نظن ذلك به ولم نره فانى اقبل ذلك ولا
اجيز شهادته والفرق بينهما ان الذين قالوا نتهمه بالشتم قد اثبتوا له الصلاح وقالوا نتهمه بالشتم فلا يقبل
هذا الا بسماع والذين قالوا نتهمه بالفسق والفجور ونظن ذلك به ولم نره فانى اقبل ذلك ولا اجيز شهادته
اثبتوا له صلاحا وعدالة وذكر ابن رستم عن محمد انه قال لااقبل شهادة الخوارج اذا كانوا
قد خرجوا يقاتلون المسلمين وان شهدوا قال قلت ولم لاتجيز شهادتهم وانت تجيز شهادة
الحرورية قال لأنهم لايستحلون اموالنا مالم يخرجوا فاذا خرجوا استحلوا اموالنا فتجوز شهادتهم
ما لم يخرجوا وحدثنا ابوبكر مكرم بن احمد قال حدثنا احمد بن عطية الكوفى قال سمعت
محمد بن سماعة يقول سمعت ابا يوسف يقول سمعت اباحنيفة يقول لايجب على الحاكم ان يقبل
شهادة بخيل فان البخيل يحمله شدة بخله على التقصى فيأخذ فوق حقه مخافة الغبن ومن كان
كذلك لم يكن عدلا سمعت حماد بن ابى سليمان يقول سمعت ابراهيم يقول قال على بن ابى
طالب رضى الله عنه ايها الناس كونوا وسطا لاتكونوا بخلاء ولا سفلة فان البخيل والسفلة
الذين ان كان عليهم حق لم يؤدوه وان كان لهم حق استقصوه قال وقال ما من طباع المؤمن
التقصى مااستقصى كريم قط قال الله تعالى (عرف بعضه واعرض عن بعض) وحدثنا مكرم بن
احمد قال حدثنا احمد بن محمد بن المغلس قال سمعت الحمانى يقول سمعت ابن المبارك يقول
سمعت اباحنيفة يقول من كان معه بخل لم تجز شهادته يحمله البخل على التقصى فمن شدة تقصيه
يخاف الغبن فيأخذ فوق حقه مخافة الغبن فلا يكون هذا عدلا وقد روى نظير ذلك عن اياس
ابن معاوية ذكر ابن لهيعة عن ابى الاسود محمد بن عبدالرحمن قال قلت لاياس بن معاوية

اخبرت انك لاتجيز شهادة الاشراف بالعراق ولا البخلاء ولا التجار الذين يركبون البحر قال اجل اما الذين يركبون الى الهند حتى يغرروا بدينهم ويكثروا عدوهم من اجل طمع الدنيا فعرفت ان هؤلاء لواعطى احدهم درهمين فى شهادة لم تحرج يعد لغرره بدينه واما الذين يجرون فى قرى فارس فانهم يطعمونهم الربا وهم يعلمون فابيت ان اجيز شهادة آكل الربا واما الاشراف فان الشريف بالعراق اذا نابت احدا منهم نائبة اتى الى سيد قومه فيشهد له ويشفع فكنت ارسلت الى عبدالاعلى بن عبدالله بن عامر ان لا يأتينى بشهادة * وقد روى عن السلف رد شهادة قوم ظهر منهم امور لا يقطع فيها بفسق فاعلها الا انها تدل على سخف او مجون فرأوا ردشهادة امثالهم منه ماحدثنا عبدالرحمن بن سيا قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثنا محمود بن خداش قال حدثنا زيد بن الحباب قال اخبرنى داود بن حاتم البصرى ان بلال بن ابى بردة وكان على البصرة كان لايجيز شهادة من يأكل الطين وينتف لحيته * وحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا حماد بن محمد قال حدثنا شريح قال حدثنا يحيى بن سليمان عن ابن جريج ان رجلا كان من اهل مكة شهد عند عمر بن عبدالعزيز وكان ينتف عنفقته ويحفى لحيته وحول ساربيه فقال مااسمك قال فلان قال بل اسمك ناتف ورد شهادته * وحدثنا عبدالباقى قال حدثنا عبدالله بن احمد بن سعد قال حدثنا اسحاق بن ابراهيم قال حدثنا عبدالرحمن بن محمد عن الجعد بن ذكوان قال دعا رجل شاهدا له عند شريح اسمه ربيعة فقال ياربيعة ياربيعة فلم يجب فقال ياربيعة الكويفر فاجاب فقال له شريح دعيت باسمك فلم تجب فلما دعيت بالكفر اجبت فقال اصلحك الله انما هو لقب فقال له قم وقال لصاحبه هات غيره * وحدثنا عبدالباقى قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا اسماعيل بن ابراهيم قال حدثنا سعيد بن ابى عروبة عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس قال الاقلف لاتجوز شهادته * وروى حماد بن ابى سلمة عن ابى المهزم عن ابى هريرة لاتجوز شهادة اصحاب الحمر يعنى النخاسين وروى عن شريح انه كان لايجيز شهادة صاحب حمام ولا حمام وروى مسعر ان رجلا شهد عند شريح وهو ضيق كم القبا فرد شهادته وقال كيف يتوضأ وهو على هذه الحال * وحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا سليمان بن حرب قال حدثنا جرير بن حازم عن الاعمش عن تميم بن سلمة قال شهد رجل عند شريح فقال اشهد بشهادة الله فقال شهدت بشهادة الله لا اجيز لك اليوم شهادة * قال ابو بكر لما رآه تكلف من ذلك ما ليس عليه لم يره اهلا لقبول شهادته فهذه الامور التى ذكرناها عن هؤلاء السلف من رد الشهادة من اجلها غير مقطوع فيها بفسق فاعلها ولا سقوط العدالة وانما دلهم ظاهرها على سخف من هذه حاله فردوا شهادتهم من اجلها لان كلا منهم تحرى موافقة ظاهر قوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) على حسب ما اداه اليه اجتهاده فمن غلب فى ظنه سخف من الشاهد اومجونه او استهانته بامر الدين اسقط شهادته * قال محمد فى كتاب ادب القاضى من ظهرت منه

مجانة لم اقبل شهادته قال ولا تجوز شهادة المخنث ولاشهادة من يلعب بالحمام يطيرها وقد حكي عن سفيان بن عيينة ان رجلا شهد عند ابن ابى ليلى فرد شهادته قال فقلت لابن ابى ليلى مثل فلان وحاله كذا وحال ابنه كذا ترد شهادته فقال اين يذهب بك انه فقير فكان عنده ان الفقر يمنع الشهادة اذ لايؤمن به ان يحمله الفقر على الرغبة فى المال واقام شهادة بما لاتجوز * وقال مالك بن انس لاتجوز شهادة السؤال فى الشئ الكثير وتجوز فى الشئ التافه اذا كانوا عدولا فشرط مالك مع الفقر المسئلة ولم يقبلها فى الشئ الكثير للتهمة وقبلها فى اليسير لزوال التهمة * وقال المزنى والربيع عن الشافعى اذا كان الاغلب على الرجل والاظهر من امره الطاعة والمروءة قبلت شهادته و اذا كان الاغلب من حاله المعصية وعدم المروءة رددت شهادته وقال محمد بن عبدالله بن عبدالحكم عن الشافعى اذا كان اكثر امره الطاعة ولم يقدم على كبيرة فهو عدل * فاما شرط المروءة فان اراد به التصاون والصمت الحسن وحفظ الحرمة وتجنب السخف والمجون فهو مصيب وان اراد به نظافة الثوب وفراهة المركوب وجودة الآلة والشارة الحسنة فقد ابعد وقال غير الحق لان هذه الامور ليست من شرائط الشهادة عند احد من المسلمين * قال ابوبكر جميع ماقدمنا من ذكر اقاويل السلف وفقهاء الامصار واعتبار كل واحد منهم فى الشهادة ماحكينا عنه يدل على ان كلا منهم بنى قبول امر الشهادة على ماغلب فى اجتهاده واستولى على رأيه انه ممن يرضى ويؤتمن عليها وقد اختلفوا فى حكم من لم تظهر منه ريبة هل يسأل عنه الحاكم اذا شهد فروى عن عمر بن الخطاب فى كتابه الذى كتبه الى ابى موسى فى القضاء والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا فى حد اومجربا عليه شهادة زور اوظنينا فى ولاء اوقرابة وقال منصور قلت لابراهيم وما العدل فى المسلمين قال من لم تظهر منه ريبة وعن الحسن البصرى والشعبى مثله وذكر معمر عن ابيه قال لما ولى الحسن القضاء كان يجيز شهادة المسلمين الا ان يكون الخصم يجرح الشاهد وذكر هشيم قال سمعت ابن شبرمة يقول ثلاث لم يعمل بهن احد قبلى ولن يتركهن احد بعدى المسئلة عن الشهود واثبات حجج الخصمين وتحلية الشهود فى المسئلة وقال ابوحنيفة لا اسأل عن الشهود الا ان يطعن فيهم الخصم المشهود عليه فان طعن فيهم سألت عنهم فى السر والعلانية وزكيتهم فى العلانية الا شهود الحدود والقصاص فانى اسأل عنهم فى السر وازكيهم فى العلانية وقال محمد يسأل عنهم وان لم يطعن فيهم وروى يوسف بن موسى القطان عن على بن عاصم عن ابن شبرمة قال اول من سأل فى السر انا كان الرجل يأتى القوم اذا قيل له هات من يزكيك فيقول قومى يزكوننى فيستحى القوم فيزكونه فلما رأيت ذلك سألت فى السر فاذا صحت شهادته قلت هات من يزكيك فى العلانية وقال ابو يوسف ومحمد يسأل عنهم فى السر والعلانية ويزكيهم فى العلانية وان لم يطعن فيهم الخصم وقال مالك بن انس لايقضى بشهادة الشهود حتى يسئل عنهم فى السر وقال الليث ادركت الناس ولا تلتمس من الشاهدين تزكية وانما كان الوالى يقول للخصم ان كان عندك

من يجرح شهادتهم فأت به والا اجزنا شهادته عليك وقال الشافعى يسأل عنهم فى السر فاذا عدل سأل عن تعديله علانية ليعلم ان المعدل هو هذا لا يوافق اسم اسما ولا نسب نسبا * قال ابوبكر ومن قال من السلف بتعديل من ظهر اسلامه فانما بنى ذلك على ما كانت عليه احوال الناس من ظهور العدالة فى العامة وقلة الفساق فيهم ولان النبى صلى الله عليه وسلم قد شهد بالخير والصلاح للقرن الاول والثانى والثالث * حدثنا عبدالرحمن بن سيما قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا عبدالرحمن بن مهدى قال حدثنا سفين عن منصور عن ابراهيم عن عبيدة عن عبدالله عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال خير الناس قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثلاث او اربع ثم يجئ قوم تسبق شهادة احدهم يمينه ويمينه شهادته قال وكان اصحابنا يضربوننا على الشهادة والعهد ونحن صبيان وانما حمل السلف ومن قال من فقهاء الامصار مما وصفنا امر المسلمين فى عصرهم على العدالة وجواز الشهادة لظهور العدالة فيهم وان كان فيهم صاحب ريبة وفسق كان يظهر النكير عليه ويتبين امره وابوحنيفة كان فى القرن الثالث الذين شهد لهم النبى صلى الله عليه وسلم بالخير والصلاح فتكلم على ما كانت الحال عليه واما لو شهد احوال الناس بعد لقال بقول الآخرين فى المسئلة عن الشهود ولما حكم لاحد منهم بالعدالة الا بعد المسئلة * وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال للاعرابى الذى شهد على رؤية الهلال أتشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله قال نعم فامر الناس بالصيام بخبره ولم يسأل عن عدالته بعد ظهور اسلامه لما وصفنا فثبت بما وصفنا ان امر التعديل وتزكية الشهود وكونهم مرضيين مبنى على اجتهاد الرأى وغالب الظن لاستحالة احاطة علومنا بغيب امور الناس وقد حذرنا الله الاغترار بظاهر حال الانسان والركون الى قوله مما يدعيه لنفسه من الصلاح والامانة فقال (ومن الناس من يعجبك قوله فى الحيوة الدنيا) الآية ثم اخبر عن مغيب امره وحقيقة حاله فقال (واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها) الآية فاعلمنا ذلك من حال بعض من يعجب ظاهر قوله وقال ايضا فى صفة قوم آخرين (واذا رأيتهم تعجبك اجسامهم) الآية فحذر نبيه صلى الله عليه وسلم الاغترار بظاهر حال الانسان وامرنا بالاقتداء به فقال (واتبعوه) وقال (لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة) فغير جائز اذا كان الامر على ما وصفنا الركون الى ظاهر امر الانسان دون التثبت فى شهادته والبحث عن امره حتى اذا غلب فى ظنه عدالته قبلها وقد وصف الله تعالى الشهود المقبولين بصفتين احداهما العدالة فى قوله تعالى (اثنان ذوا عدل منكم) وقوله (واشهدوا ذوى عدل منكم) والاخرى ان يكونوا مرضيين لقوله (ممن ترضون من الشهداء) والمرضيون لابد ان تكون من صفتهم العدالة وقد يكون عدلا غير مرضى فى الشهادة وهو ان يكون غمرا مغفلا يجوز عليه التزوير والتمويه فقوله (ممن ترضون من الشهداء) قد انتظم الامرين من العدالة والتيقظ وذكاء الفهم وشدة الحفظ وقد اطلق الله ذكر الشهادة فى الزنا غير مقيد بذكر العدالة وهى من شرطها العدالة والرضى جميعا وذلك

لقوله عز وجل (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وذلك عموم فى ايجاب التثبت فى سائر اخبار الفساق والشهادة خبر فوجب التثبت فيها اذا كان الشاهد فاسقا فلما نص الله على التثبت فى خبر الفاسق واوجب علينا قبول شهادة العدول المرضيين وكان الفسق قد يعلم من جهة اليقين والعدالة لا تعلم من جهة اليقين دون ظاهر الحال علمنا انها مبنية على غالب الظن وما يظهر من صلاح الشاهد وصدق لهجته وامانته وهذا وان كان مبنيا على اكثر الظن فهو ضرب من العلم كما قال تعالى فى المهاجرات (فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار) وهذا هو علم الظاهر دون الحقيقة فكذلك الحكم بعدالة الشاهد طريقه العلم الظاهر دون المغيب الذى لا يعلمه الا الله تعالى وهذا اصل كبير فى الدلالة على صحة القول باجتهاد الرأى فى احكام الحوادث اذ كانت الشهادات من معالم امور الدين والدنيا وقد عقد بها مصالح الخلق فى وثائقهم واثبات حقوقهم واملاكهم واثبات الانساب والدماء والفروج وهى مبنية على غالب الظن واكثر الرأى اذ لا يمكن احدا من الناس امضاء حكم بشهادة شهود من طريق حقيقة العلم بصحة المشهود به وهو يدل على بطلان القول بامام معصوم فى كل زمان واحتجاج من يحتج فيه بان امور الدين كلها ينبغى ان تكون مبنية على ما يوجب العلم الحقيقى دون غالب الظن واكثر الرأى وانه متى لم يكن امام بهذه الصفة لم يؤمن الخطأ فيها لان الرأى يخطئ ويصيب لانه لو كان كما زعموا لوجب ان لا تقبل شهادة الشهود الا ان يكونوا معصومين مأمونا عليهم الخطأ والزلل فلما امر الله تعالى بقبول شهادة الشهود اذا كانوا مرضيين فى ظاهر احوالهم دون العلم بحقيقة مغيب امورهم مع جواز الكذب والغلط عليهم ثبت بطلان الاصل الذى بنوا عليه امر النص * فان قالوا الامام يعلم صدق الشهود من كذبهم * قيل لهم فواجب ان لا يسمع شهادة الشهود غير الامام وان لا يكون للامام قاض ولا امين الا ان يكون بمنزلته فى العصمة وفى العلم بمغيب امر الشهود ويجب ان لا يكون احد من اعوان الامام الا معصوما مأمون الزلل والخطأ لما يتعلق به من احكام الدين فلما جاز ان يكون للامام حكام وشهود واعوان بغير هذه الصفة ثبت بذلك جواز كثير من امور الدين مبنيا على اجتهاد الرأى وغالب الظن * وفيما ذكرناه مما تعبدنا الله به فى هذه الآية من اعتبار احوال الشهود بما يغلب فى الظن من عدالتهم وصلاحهم دلالة على بطلان قول نفاة القياس والاجتهاد فى الاحكام التى لا نصوص فيها ولا اجماع لان الدماء والفروج والاموال والانساب من الامور التى قد عقد بها مصالح الدين والدنيا وقد امر الله فيها بقبول شهادة الشهود الذين لا نعلم مغيب امورهم وانما نحكم بشهاداتهم بغالب الظن وظاهر احوالهم مع تجويز الكذب والخطأ والزلل والسهو عليهم فثبت بذلك تجويز الاجتهاد واستعمال غلبة الرأى فيما لا نص فيه من احكام الحوادث ولا اتفاق * وفيه الدلالة على جواز قبول الاخبار المقصرة عن ايجاب العلم بمخبراتها من امور الديانات عن الرسول صلى الله عليه وسلم لان شهادة الشهود غير موجبة للعلم بصحة المشهود به وقد امرنا بالحكم بها مع تجويز ان يكون الامر

فى المغيب بخلافه فبطل بذلك قول من قال انه غير جائز قبول خبر من لا يوجب العلم بخبره فى امور الدين * وقد دل ايضا على بطلان قول من يستدل على رد اخبار الآحاد بانا لو قبلناها لكنا قد جعلنا منزلة المخبر اعلى من منزلة النبى صلى الله عليه وسلم اذ لم يجب فى الاصل قبول خبر النبى صلى الله عليه وسلم الا بعد ظهور المعجزات الدالة على صدقه لان الله تعالى قد امرنا بقبول شهادة الشهود الذين ظاهرهم العدالة وان لم يكن معها علم معجزة يدل على صدقهم * واما ما ذكرنا من اعتبار نفى التهمة عن الشهادة وان كان الشاهد عدلا فان الفقهاء متفقون على بعضها ومختلفون فى بعضها فما اتفق عليه فقهاء الامصار بطلان شهادة الشاهد لولده ووالده الا شئ يحكى عن عثمان البتى قال تجوز شهادة الولد لوالديه وشهادة الاب لابنه وامرأته اذا كانوا عدولا مهذبين معروفين بالفضل ولا يستوى الناس فى ذلك ففرق بينها لوالده وبينها للاجنبى فاما اصحابنا ومالك والليث والشافعى والاوزاعى فانهم لا يجيزون شهادة واحد منهما للآخر فقد حدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل قال حدثنى ابى قال حدثنا وكيع عن سفيان عن جابر عن الشعبى عن شريح قال لا تجوز شهادة الابن لابيه ولا الاب لابنه ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته وروى عن اياس بن معاوية انه اجاز شهادة رجل لابنه حدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا عفان قال حدثنا حماد بن زيد قال حدثنا خالد الحذاء عن اياس بن معاوية بذلك * والذى يدل على بطلان شهادته لابنه قوله عز وجل (ليس عليكم جناح ان تأكلوا من بيوتكم اوبيوت آبائكم) ولم يذكر بيوت الابناء لان قوله تعالى (من بيوتكم) قد انتظمها اذ كانت منسوبة الى الاباء فاكتفى بذكر بيوتهم عن ذكر بيوت ابنائهم وقال صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك فاضاف الملك اليه وقال ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه فكلوا من كسب اولادكم فلما اضاف ملك الابن الى الاب واباح اكله له وسماه له كسبا كان المثبت لابنه حقا بشهادته بمنزلة مثبته لنفسه ومعلوم بطلان شهادته لنفسه فكذلك لابنه واذا ثبت ذلك فى الابن كان ذلك حكم شهادة الابن لابيه اذ لم يفرق احد بينهما * فان قيل اذا كان الشاهد عدلا فواجب قبول شهادته لهؤلاء كما تقبلها لاجنبى وان كانت شهادته لهؤلاء غير مقبولة لاجل التهمة فغير جائز قبولها للاجنبى لان من كان متهما فى الشهادة لابنه بما ليس بحق له فجائز عليه مثل هذه التهمة للاجنبى * قيل له ليست التهمة المانعة من قبول شهادته لابنه ولابيه تهمة فسق ولا كذب وانما التهمة فيه من قبل انه يصير فيها بمعنى المدعى لنفسه ألا ترى ان احدا من الناس وان ظهرت امانته وصحت عدالته لا يجوز ان يكون مصدقا فيما يدعيه لنفسه لا على جهة تكذيبه ولكن من جهة ان كل مدع لنفسه فدعواه غير ثابتة الا ببينة تشهد له بها فالشاهد لابنه بمنزلة المدعى لنفسه لما بينا وكذلك قال اصحابنا ان كل شاهد يجر بشهادته الى نفسه مغنما او يدفع بها عن نفسه مغرما فغير مقبول الشهادة لانه حينئذ يقوم مقام المدعى والمدعى لا يجوز ان يكون شاهدا فيما يدعيه ولا احد من الناس اصدق من نبى الله صلى الله عليه وسلم اذ دلت الاعلام المعجزة على انه لا يقول الا حقا وان الكذب غير جائز عليه

مع وقوع العلم لنا بمغيب امره وموافقة باطنه لظاهره ولم يقتصر فيما ادعاه لنفسه على دعواه دون شهادة غيره حين طالبه الخصم بها وهو قصة خزيمة بن ثابت حدثنا عبدالرحمن بن سيما قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا ابو اليمان قال حدثنا شعيب عن الزهري قال حدثنا عمارة بن خزيمة الانصاري ان عمه حدثه وهو من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابي وذكر القصة وقال فطفق الاعرابي يقول هلم شهيدا يشهد اني قد بايعتك فقال خزيمة انا اشهد انك بايعته فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال بم تشهد فقال بتصديقك يارسول الله فجعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة بشهادة رجلين فلم يقتصر النبي صلى الله عليه وسلم في دعواه على ما تقرر وثبت بالدلائل والاعلام انه لا يقول الاحقا ولم يقل للاعرابي حين قال هلم شهيدا انه لا بينة عليه وكذلك سائر المدعين فعليهم اقامة بينة لا يجر بها الى نفسه مغنما ولا يدفع بها عنها مغرما وشهادة الوالد لولده يجر بها الى نفسه اعظم المغنم كشهادته لنفسه والله تعالى اعلم

ومن هذا الباب ايضا شهادة احد الزوجين للآخر

وقد اختلف الفقهاء فيها فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك والاوزاعي والليث لا تجوز شهادة واحد منهما للآخر وقال الثوري تجوز شهادة الرجل لامرأته وقال الحسن بن صالح لا تجوز شهادة المرأة لزوجها وقال الشافعي تجوز شهادة احد الزوجين للآخر * قال ابو بكر هذا نظير شهادة الوالد للولد والولد للوالد وذلك من وجوه احدها انه معلوم تبسط كل واحد من الزوجين في مال الآخر في العادة وانه كالمباح الذي لا يحتاج فيه الى الاستيذان فما يثبته الزوج لامرأته بشهادته بمنزلة ما يثبته لنفسه وكذلك ما تثبته المرأة لزوجها الا ترى انه لا فرق في المعتاد بين تبسطه في مال الزوج والزوجة وبينه في مال ابيه وابنه ولما كان كذلك وكانت شهادته لوالده وولده غير جائزة كان كذلك حكم شهادة الزوج والزوجة وايضا فان شهادته لزوجته بمال توجب زيادة قيمة البضع الذي في ملكه لان مهر مثلها يزيد بزيادة مالها فكان شاهدا لنفسه بزيادة قيمة ما هو مالكه وقد روي عن عمر بن الخطاب انه قال لعبدالله بن عمرو بن الحضرمي لما ذكر له ان عبده سرق مرآة لامرأته عبدكم سرق مالكم لا قطع عليه فجعل مال كل واحد منهما مضافا اليهما بالزوجية التي بينهما فما يثبته كل واحد لصاحبه فكأنه يثبته لنفسه ومن جهة اخرى انه كلما كثر مال الزوج كانت النفقة التي تستحقها اكثر فكأنها شاهدة لنفسها اذ كانت مستحقة للنفقة بحق الزوجية في حالي الفقر والغنى * فان قال قائل فالاخت الفقيرة والاخ الزمن يستحقان للنفقة على اخيهما اذا كان غنيا ولم يمنع ذلك جواز شهادتهما له * قيل له ليست الاخوة موجبة للاستحقاق لان الغني لا يستحقها مع وجود النسب والفقير لا تجب عليه مع وجود الاخوة والزوجية سبب لاستحقاقها فقيرا كان الزوج او غنيا فكانت المرأة مثبتة بشهادتها لنفسها زيادة النفقة مع وجود الزوجية الموجبة لها والنسب ليس كذلك لانه غير موجب للنفقة لوجوده بينهما فلذلك اختلفا

ومن هذا الباب ايضا شهادة الاجير

وقد ذكر الطحاوى عن محمد بن سنان عن عيسى عن محمد عن ابى يوسف عن ابى حنيفة ان شهادة الاجير غير جائزة لمستأجره فى شئ وان كان عدلا استحسانا * قال ابوبكر روى هشام وابن رستم عن محمد ان شهادة الاجير الخاص غير جائزة لمستأجره وتجوز شهادة الاجير المشترك له ولم يذكر خلافا عن احد منهم وهو قول عبيدالله بن الحسن وقال مالك لاتجوز شهادة الاجير لمن استأجره الا ان يكون مبرزا فى العدالة وان كان الاجير فى عياله لم تجز شهادته له وقال الاوزاعى لاتجوز شهادة الاجير لمستأجره وقال الثورى شهادة الاجير جائزة اذا كان لايجر الى نفسه حدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا ابوعمر الحوضى قال حدثنا محمد بن راشد عن سليمان بن موسى عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبى صلى الله عليه وسلم رد شهادة الخائن والخائنة وشهادة ذى الغمر على اخيه ورد شهادة القانع لاهل البيت واجازها على غيرهم وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا حفص بن عمر قال حدثنا محمد بن راشد باسناده مثله الا انه قال ورد شهادة القانع لاهل البيت * قال ابوبكر قوله القانع لاهل البيت يدخل فيه الاجير الخاص لان معناه التابع لهم والاجير الخاص هذه صفته واما الاجير المشترك فهو وسائر الناس فى ماله بمنزلة فلا يمنع ذلك جواز شهادته وكذلك شريك العنان تجوز شهادته له فى غير مال الشركة * وقال اصحابنا كل شهادة ردت للتهمة لم تقبل ابدا مثل شهادة الفاسق اذا ردت لفسقه ثم تاب واصلح فشهد بتلك الشهادة لم تقبل ابدا ومثل شهادة احد الزوجين للآخر اذا ردت ثم شهد بها بعد زوال الزوجية لم تقبل ابدا وقالوا لو شهد عبد بشهادة اوكافر اوصبى فردت ثم اعتق العبد او اسلم الكافر اوكبر الصبى ثم شهد بها قبلت وقال مالك اذا شهد الصبى او العبد بشهادة ثم ردت ثم كبر الصبى او عتق العبد وشهدا بها لم تقبل ابدا ولو لم تكن ردت قبل ذلك فانها جائزة وروى عن عثمان بن عفان مثل قول مالك * وانما قال اصحابنا انها اذا ردت لتهمة لم تقبل ابدا من قبل ان الحاكم قد حكم بابطالها وحكم الحاكم لايجوز فسخه الا بحكم ولا يصح فسخه بما لا يثبت من جهة الحكم فلما لم يصح الحكم بزوال التهمة التى من اجلها ردت الشهادة كان حكم الحاكم بابطال تلك الشهادة ماضيا لايجوز فسخه ابدا واما الرق والكفر والصغر فان المعانى التى ردت من اجلها وحكم الحاكم بابطالها محكوم بزوالها لان الحرية والاسلام والبلوغ كل ذلك مما يحكم به الحاكم فلما صح حكم الحاكم بزوال المعانى التى من اجلها بطلت شهادتهم وجب ان تقبل ولما لم يصح ان يحكم الحاكم بزوال التهمة لان ذلك معنى لاتقوم به البينة ولايحكم به الحاكم كان حكم الحاكم بابطالها ماضيا اذ كان ماثبت من طريق الحكم لاينفسخ الا من جهة الحكم * فهذه الامور الثلاثة التى ذكرناها من العدالة ونفى التهمة وقلة الغفلة هى من شرائط الشهادات وقد انتظمها قوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) فانظر الى كثرة هذه المعانى والفوائد

والدلالات على الاحكام التى فى ضمن قوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) مع قلة حروفه وبلاغة لفظه ووجازته و اختصاره وظهور فوائده وجميع ماذكرنا من عند ذكرنا لمعنى هذا اللفظ من اقاويل السلف والخلف واستنباط كل واحد منهم ما فى مضمونه وتحريهم موافقته مع احتماله لجميع ذلك يدل على انه كلام الله ومن عنده تعالى وتقدس اذ ليس فى وسع المخلوقين ايراد لفظ يتضمن من المعانى والدلالات والفوائد والاحكام ماتضمنه هذا القول مع اختصاره وقلة عدد حروفه وعسى ان يكون مالم يحط به علمنا من معانيه مما لو كتب لطال وكثر والله نسئل التوفيق لتعلم احكامه ودلائل كتابه وان يجعل ذلك خالصا لوجهه * قوله تعالى عز وجل (ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) قرئ (فتذكر احداهما الاخرى) بالتشديد وقرئ (فتذكر احداهما الاخرى) بالتخفيف وقيل ان معناها قديكون واحدا يقال ذكرته وذكرته وروى ذلك عن الربيع بن انس والسدى والضحاك وحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا ابوعبيد مؤمل الصيرفى قال حدثنا ابو يعلى البصرى قال حدثنا الاصمعى عن ابى عمرو قال من قرأ (فتذكر) مخففة اراد تجعل شهادتهما بمنزلة شهادة ذكر ومن قرأ (فتذكر) بالتشديد اراد من جهة التذكير وروى ذلك عن سفيان بن عيينة * قال ابوبكر اذا كان محتملا للامرين وجب حمل كل واحدة من القراءتين على معنى وفائدة مجددة فيكون قوله تعالى (فتذكر) بالتخفيف تجعلهما جميعا بمنزلة رجل واحد فى ضبط الشهادة وحفظها واتقانها وقوله تعالى (فتذكر) من التذكير عند النسيان واستعمال كل واحد منهما على موجب دلالتيهما اولى من الاقتصار بها على موجب دلالة احدهما * ويدل على ذلك ايضا قول النبى صلى الله عليه وسلم مارأيت ناقصات عقل ودين اغلب لعقول ذوى الالباب منهن قيل يا رسول الله وما نقصان عقلهن قال جعل شهادة امرأتين بشهادة رجل فهذا موافق لمعنى من تأول (فتذكر احداهما الاخرى) على انهما تصيران فى ضبط الشهادة وحفظها بمنزلة رجل وفى هذه الآية دلالة على انه غير جائز لاحد اقامة شهادة وان عرف خطه الا ان يكون ذاكرا لها ألا ترى ان الله تعالى ذكر ذلك بعد الكتاب والاشهاد ثم قال تعالى (ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) فلم يقتصر بنا على الكتاب والخط دون ذكر الشهادة وكذلك قوله تعالى (ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا) فدل ذلك على ان الكتاب انما امر به لتستذكر به كيفية الشهادة وانها لا تقام الا بعد حفظها واتقانها وفيها الدلالة على ان الشاهد اذا قال ليس عندى شهادة فى هذا الحق ثم قال عندى شهادة فيه انها مقبولة لقوله تعالى (ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) فاجازها اذا ذكرها بعد نسيانها وذكر ابن رستم عن محمد رحمه الله فى رجل سئل عن شهادة فى امر كان يعلمه فقال ليس عندى شهادة ثم انه شهد بها فى ذلك عند القاضى قال تقبل منه اذا كان عدلا لانه يقول نسيتها ثم ذكرتها ولان الحق ليس له فيجوز قوله عليه وانما الحق لغيره فكذلك تقبل شهادته فيه * قال ابوبكر يعنى انه ليس هذا مثل ان يقول

المدعى ليس لى عنده هذا الحق ثم يدعيه فلا تقبل دعواه له بعد اقراره لانه ابرأه من الحق واقر على نفسه فجاز اقراره فلا تقبل دعواه بعد ذلك لذلك الحق لنفسه لانه قد ابطلها باقراره واما الشهادة فانما هى حق للغير فلا يبطلها قوله ليس عندى شهادة وقوله تعالى (ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) يدل على صحة هذا القول * وقد اختلف الفقهاء فى الشهادة على الخط فقال ابو حنيفة وابو يوسف لايشهد بها حتى يذكرها وهذا هو المشهور من قولهم وروى ابن رستم قال قلت لمحمد رجل يشهد على شهادة وكتبها بخطه وختمها اولم يختم عليها وقد عرف خطه قال اذا عرف خطه وسعه ان يشهد عليها ختم عليها اولم يختم قال فقلت ان كان اميا لايقرأ فكتب غيره له قال لا يشهد حتى يحفظ ويذكرها وقال ابوحنيفة ماوجد القاضى فى ديوانه لايقضى به الاان يذكره وقال ابويوسف يقضى به اذا كان فى قمطره وتحت خاتمه لانه لولم يفعله اضر بالناس وهو قول محمد ولاخلاف بينهم انه لايمضى شيأ منه اذا لم يكن تحت خاتمه وانه لايمضى ماوجده فى ديوان غيره من القضاة الاان يشهد به الشهود على حكم الحاكم الذى قبله وقال ابن ابى ليلى مثل قول ابى يوسف فيما يجده فى ديوانه وذكر ابويوسف ايضا عن ابن ابى ليلى اذا اقر عند القاضى لخصمه فلم يثبته فى ديوانه ولم يقض به عليه ثم سأله المقر له به ان يقضى له على خصمه فانه لايقضى به عليه فى قول ابن ابى ليلى وقال ابوحنيفة وابويوسف يقضى به عليه اذا كان يذكره وقال مالك فيمن عرف خطه ولم يذكر الشهادة انه لايشهد على مافى الكتاب ولكن يؤدى شهادته الى الحاكم كما علم وليس للحاكم ان يجيزها فان كتب الذى عليه الحق شهادته على نفسه فى ذكر الحق ومات الشهود فانكر فشهد رجلان انه خط نفسه فانه يحكم عليه بالمال ولا يستحلف رب المال وذكر اشهب عنه فيمن عرف خطه ولايذكر الشهادة انه يؤديها الى السلطان ويعلمه ليرى فيه رأيه و قال الثورى اذا ذكر انه شهد ولا يذكر عدد الدراهم فانه لا يشهد وان كتبها عنده ولم يذكر الاانه يعرف الكتاب فانه اذا ذكر انه شهد وانه قد كتبها فأرى ان يشهد على الكتاب وقال الليث اذا عرف انه خط يده وكان ممن يعلم انه لايشهد الا بحق فليشهد وقال الشافعى اذا ذكر اقرار المقر حكم به عليه اثبته فى ديوانه اولم يثبته لانه لا معنى للديوان الاالذكر وقال فى كتاب المزنى انه لايشهد حتى يذكر * قال ابوبكر قد ذكرنا دلالة قوله تعالى (ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) ودلالة قوله تعالى بعد ذكر الكتاب (ذلكم اقسط عندالله واقوم للشهادة وادنى ألا ترتابوا) على ان من شرط جواز اقامة الشهادة ذكر الشاهد لها وانه لايجوز الاقتصار فيها على الخط اذ الخط والكتاب مأمور به لتذكر به الشهادة ويدل عليه ايضا قوله تعالى (الا من شهد بالحق وهم يعلمون) فاذا لم يذكرها فهو غير عالم بها وقوله تعالى (ولا تقف ماليس لك به علم) يدل على ذلك ايضا ويدل عليه حديث ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اذا رأيت مثل الشمس فاشهد والا فدع وقد تقدم ذكر سنده واما الخط فقد يزور عليه وقد يشتبه على الشاهد

فيظن انه خطه وليس بخطه ولما كانت الشهادة من مشاهدة الشئ وحقيقة العلم به فمن لايذكر الشهادة فهو بخلاف هذه الصفة فلا تجوزله اقامة الشهادةبه وقدا كد امر الشهادة حتى صار لايقبل فيهاالا صريح لفظها ولا يقبل مايقوم مقامها من الالفاظ فكيف يجوز العمل على الخط الذى يجوز عليه التزوير والتبديل وقد روى عن ابى معاوية النخعى عن الشعبى فيمن عرف الخط والخاتم ولا يذكر الشهادة انه لايشهد به حتى يذكرها وقوله تعالى (ان تضل احداهما) معناه ان ينساها لان الضلال هو الذهاب عن الشئ فلما كان الناسى ذاهبا عما نسيه جاز ان يقال ضل عنه بمعنى انه نسيه وقد يقال ايضا ضلت عنه الشهادة وضل عنها والمعنى واحد والله تعالى اعلم

باب الشاهد واليمين

اختلف الفقهاء فى الحكم بشاهد واحد مع يمين الطالب فقال ابوحنيفة وابويوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة لايحكم الا بشاهدين ولا يقبل شاهد ويمين فى شئ وقال مالك والشافعى يحكم به فى الاموال خاصة * قال ابوبكر قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء) يوجب بطلان القول بالشاهد واليمين وذلك لان قوله (واستشهدوا) يتضمن الاشهاد على عقود المداينات التى ابتدأ فى الخطاب بذكرها ويتضمن اقامتها عند الحاكم ولزوم الحاكم الاخذ بها لاحتمال اللفظ للحالين ولان الاشهاد على العقد انما الغرض فيه اثباته عند التجاحد فقد تضمن لا محالة استشهاد الشاهدين اوالرجل والمرأتين على العقد عند الحاكم والزامه الحكم به واذا كان كذلك فظاهر اللفظ يقتضى الايجاب لانه امر واوامر الله على الوجوب فقد الزم الله الحاكم الحكم بالعدد المذكور كقوله تعالى (فاجلدوهم ثمانين جلدة) وقوله تعالى (فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) ولم يجز الاقتصار على مادون العدد المذكور كذلك العدد المذكور للشهادة غير جائز الاقتصار فيه على مادونه وفى تجويز اقل منه مخالفة الكتاب كما لو اجاز مجيز ان يكون حد القذف سبعين اوحد الزنا تسعين كان مخالفا للآية وايضا قد انتظمت الآية شيئين من امر الشهود احدهما العدد والآخر الصفة وهى ان يكونوا احرارا مرضيين لقوله تعالى (من رجالكم) وقوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) فلما لم يجزا سقاط الصفة المشروطة لهم والاقتصار على مادونها لم يجز اسقاط العدد اذ كانت الآية مقتضية لاستيفاء الامرين فى تنفيذ الحكم بها وهو العدد والعدالة والرضا فغير جائز اسقاط واحد منهما والعدد اولى بالاعتبار من العدالة والرضا لان العدد معلوم من جهة اليقين والعدالة انما نثبتها من طريق الظاهر لامن طريق الحقيقة فلما لم يجز اسقاط العدالة المشروطة من طريق الظاهر لم يجز اسقاط العدد المعلوم من جهة الحقيقة واليقين وايضا فلما اراد الله الاحتياط فى اجازة شهادة النساء اوجب شهادة المرأتين وقال (ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) ثم قال (ذلكم اقسط عند الله

واقوم للشهادة وادنى ألا ترتابوا) فنفى بذلك اسباب التهمة والريب والنسيان وفى مضمون ذلك ماينفى قبول يمين الطالب والحكم له بشاهد واحد لما فيه من الحكم بغير ما امر به من الاحتياط والاستظهار ونفى الريبة والشك وفى قبول يمينه اعظم الريب والشك وا كبر التهمة وذلك خلاف مقتضى الآية * ويدل على بطلان الشاهد واليمين قول الله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) وقد علمنا ان الشاهد الواحد غير مقبول ولا مراد بالآية ويمين الطالب لا يجوز ان يقع عليها اسم الشاهد ولا يجوز ان يكون رضى فيما يدعيه لنفسه فالحكم بشاهد واحد ويمينه مخالف للآية من هذه الوجوه ورافع لما قصد به من امر الشهادات من الاحتياط والوثيقة على مابين الله فى هذه الآية وقصد به من المعانى المقصودة بها ويدل عليه قول النبى صلى الله عليه وسلم البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفرق بين اليمين والبينة فغير جائز ان تكون اليمين بينة لانه لو جاز ان تسمى اليمين بينة لكان بمنزلة قول القائل البينة على المدعى والبينة على المدعى عليه وقوله البينة اسم للجنس فاستوعب ماتحتها فما من بينة الا وهى التى على المدعى فاذا لايجوز ان يكون عليه اليمين وايضا لما كانت البينة لفظا مجملا قد يقع على معان مختلفة واتفقوا ان الشاهدين والشاهد والمرأتين مرادون بهذا الخبر وان الاسم يقع عليهم صار كقوله الشاهدان او الشاهد والمرأتان على المدعى فغير جائز الاقتصار على مادونهم وهذا الخبر وان كان وروده من طريق الآحاد فان الامة قد تلقته بالقبول والاستعمال فصار فى حيز المتواتر ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لو اعطى الناس بدعواهم لادعى قوم دماء قوم واموالهم فحوى هذا الخبر ضربين من الدلالة على بطلان القول بالشاهد واليمين احدهما ان يمينه دعواه لان مخبرها ومخبر دعواه واحد فلو استحق بيمينه كان مستحقا بدعواه وقد منع النبى صلى الله عليه وسلم ذلك والثانى ان دعواه لما كانت قوله ومنع النبى صلى الله عليه وسلم ان يستحق بها شيأ لم يجز ان يستحق بيمينه اذ كانت يمينه قوله ويدل على ذلك حديث علقمة بن وائل بن حجر عن ابيه فى الحضرمى الذى خاصم الكندى فى ارض ادعاها فى يده وجحد الكندى فقال النبى صلى الله عليه وسلم للحضرمى شاهداك او يمينه ليس لك الا ذلك فنفى النبى صلى الله عليه وسلم ان يستحق شيأ بغير شاهدين واخبر انه لاشئ له غير ذلك * فان قيل لم ينف بذلك ان يستحق باقرار المدعى عليه كذلك لاينفى ان يستحق بشاهد ويمين * قيل له قد كان المدعى عليه جاحدا فبين النبى صلى الله عليه وسلم حكم مايوجب صحة دعواه عند الجحود فاما حال الاقرار فلم يجر لها ذكر وهى موقوفة على الدلالة وايضا فان ظاهره يقتضى ان لايستحق شيأ الا ما ذكرنا فى الخبر والاقرار قد ثبت بالاجماع وجوب الاستحقاق به فحكمنا به والشاهد واليمين مختلف فيه فقضى قوله شاهداك او يمينه ليس لك الا ذلك ببطلانه * واحتج القائلون بالشاهد واليمين باخبار رويت مبهمة ذكر فيها قضية النبى صلى الله عليه وسلم به انا ذاكرها ومبين مافيها احدها ماحدثنا عبد الرحمن بن سيما قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا ابو سعيد قال حدثنا سليمان قال حدثنا ربيعة بن ابى عبد الرحمن عن سهل بن

ابى صالح عن ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد * وروى عثمان بن الحكم عن زهير بن محمد عن سهيل بن ابى صالح عن ابيه عن زيد بن ثابت عن النبى صلى الله عليه وسلم مثله * وحديث آخر وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عثمان بن ابى شيبة والحسن بن على ان زيد بن الحباب حدثهم قال حدثنا سيف يعنى ابن سليمان المكى عن قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بيمين وشاهد * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن يحيى وسلمة بن شبيب قالا حدثنا عبدالرزاق قال اخبرنا محمد بن مسلم عن عمرو بن دينار باسناده ومعناه * وحدثنا عبدالرحمن بن سيما قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا عبدالله ابن الحرث قال حدثنا سيف بن سليمان عن قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد قال عمرو انما ذاك فى الاموال * وحدثنا عبدالرحمن بن سيما قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا وكيع قال حدثنا خلد بن ابى كريمة عن ابى جعفر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاز شهادة رجل مع يمين المدعى فى الحقوق ورواه مالك وسفيان عن جعفر بن محمد عن ابيه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قضى بشهادة رجل مع اليمين * قال ابوبكر والمانع من قبول هذه الاخبار وايجاب الحكم بالشاهد واليمين بها وجوه احدها فساد طرقها والثانى جحود المروى عنه روايتها والثالث رد نص القرآن لها والرابع انها لو سلمت من الطعن والفساد لمادلت على قول المخالف والخامس احتمالها لموافقة الكتاب فاما فسادها من طريق النقل فان حديث سيف بن سليمان غير ثابت لضعف سيف بن سليمان هذا ولان عمرو بن دينار لايصح له سماع من ابن عباس فلايصح لمخالفنا الاحتجاج به * وحدثنا عبدالرحمن بن سيما قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا ابوسلمة الخزاعى قال حدثنا سليمان بن بلال عن ربيعة بن ابى عبدالرحمن عن اسماعيل بن عمرو بن قيس بن سعد بن عبادة عن ابيه انهم وجدوا فى كتاب سعد بن عبادة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد فلو كان عنده عن عمرو بن دينار عن ابن عباس لذكره ولم يلجأ الى ماوجده فى كتاب واما حديث سهيل فان محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا احمد بن ابى بكر ابومصعب الزهرى قال حدثنا الدراوردى عن ربيعة بن ابى عبدالرحمن عن سهيل بن ابى صالح عن ابيه عن ابى هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد قال ابوداود وزادنى الربيع بن سليمان المؤذن فى هذا الحديث قال اخبرنا الشافعى عن عبدالعزيز قال فذكرت ذلك لسهيل فقال اخبرنى ربيعة وهو عندى ثقة انى حدثته اياه ولا احفظه قال عبد العزيز وقد كان اصابت سهيلاً علة ازالت بعض عقله ونسى بعض حديثه فكان سهيل بعد يحدثه عن ربيعة عنه عن ابيه * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن داود الاسكندرانى قال حدثنا زياد يعنى ابن يونس قال حدثنى سليمان بن بلال عن ربيعة باسناد ابى مصعب ومعناه قال سليمان فلقيت

سهيلا فسألته عن هذا الحديث فقال ما اعرفه فقلت له ان ربيعة اخبرنى به عنك قال فان كان ربيعة
اخبرك عنى فحدث به عن ربيعة عنى ومثل هذا الحديث لا تثبت به شريعة مع انكار من
روى عنه اياه وفقد معرفته به * فان قال قائل يجوز ان يكون رواه ثم نسيه * قيل له
ويجوز ان يكون قدوهم بديا فيه وروى مالم يكن سمعه وقد علمنا انه كان آخر امره
جحوده وفقد العلم به فهو اولى واما حديث جعفر بن محمد فانه مرسل وقد وصله عبد الوهاب
الثقفى وقيل انه اخطأ فيه فذكر فيه جابرا وانما هو عن ابى جعفر محمد بن على عن النبى
صلى الله عليه وسلم * قال ابوبكر فهذه الامور التى ذكرنا احدى العلل المانعة من قبول
هذه الاخبار واثبات الاحكام بها ومن جهة اخرى وهو ما حدثنا عبد الرحمن بن سيا قال
حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا اسماعيل عن سوار بن عبدالله قال سألت
ربيعة الرأى قلت قولكم شهادة الشاهد ويمين صاحب الحق قال وجدت فى كتاب سعد فلو كان
حديث سهيل صحيحا عند ربيعة لذكره ولم يعتمد على ماوجد فى كتاب سعد * وحدثنا عبد الرحمن
ابن سيا قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا معمر
عن الزهرى فى اليمين مع الشاهد قال هذا شئ احدثه الناس لا الا شاهدين حدثنا حماد بن
خالد الخياط قال سألت ابن ابى ذئب ايش كان الزهرى يقول فى اليمين مع الشاهد قال كان
يقول بدعة واول من اجازه معاوية وروى محمد بن الحسن عن ابن ابى ذئب قال سألت الزهرى
عن شهادة شاهد ويمين الطالب فقال ما اعرفه وانها لبدعة واول من قضى به معاوية
والزهرى من اعلم اهل المدينة فى وقته فلو كان هذا الخبر ثابتا كيف كان يخفى مثله عليه وهو
اصل كبير من اصول الاحكام وعلى انه قد علم ان معاوية اول من قضى به وانه بدعة *
وقد روى عن معاوية انه قضى بشهادة امرأة واحدة فى المال من غير يمين الطالب حدثنا
عبد الرحمن بن سيا قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثنى ابى قال حدثنا عبد الرزاق
وروح ومحمد بن بكر قالوا اخبرنا ابن جريج قال اخبرنى عبدالله بن ابى مليكة ان علقمة بن
ابى وقاص اخبره ان ام سلمة زوج النبى صلى الله عليه وسلم شهدت لمحمد بن عبدالله بن زهير
واخوته ان ربيعة بن ابى امية اعطى اخاه زهير بن ابى امية نصيبه من ربعه ولم يشهد على ذلك غيرها
فاجاز معاوية شهادتها وحدها وعلقمة حاضر ذلك من قضاء معاوية فان كان قضاء معاوية
بالشاهد مع اليمين جائزا فينبغى ان يجوز ايضا قضاؤه بالشاهد من غير يمين الطالب فاقضوا
بمثله وابطلوا حكم الكتاب والسنة * وحدثنا عبد الرحمن بن سيا قال حدثنا عبدالله بن احمد
قال حدثنى ابى قال حدثنا عبد الرزاق قال اخبرنا ابن جريج قال كان عطاء يقول
لا يجوز شهادة على دين ولا غيره دون شاهدين حتى اذا كان عبد الملك بن مروان
جعل مع شهادة الرجل الواحد يمين الطالب وروى مطرف بن مازن قاضى اهل اليمن عن
ابن جريج عن عطاء بن ابى رباح قال ادركت هذا البلد يعنى مكة وما يقضى فيه فى الحقوق
الا بشاهدين حتى كان عبد الملك بن مروان يقضى بشاهد ويمين وروى الليث بن سعد

عن زريق بن حكيم انه كتب الى عمر بن عبد العزيز وهو عامله انك كنت تقضي بالمدينة بشهادة الشاهد ويمين صاحب الحق فكتب اليه عمر انا قد كنا نقضي كذلك وانا وجدنا الناس على غير ذلك فلا تقضين الا بشهادة رجلين او برجل وامرأتين فقد اخبر هؤلاء السلف ان القضاء باليمين سنة معاوية وعبد الملك وانه ليس بسنة النبي صلى الله عليه وسلم فلو كان ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم لما خفي على علماء التابعين فهذان الوجهان اللذان ذكرنا احدهما فساد السند واضطرابه والثاني جحود سهيل له وهو العمدة فيه واخبار ربيعة ان اصله ما وجد في كتاب سعد وانكار علماء التابعين واخبارهم انه بدعة وان معاوية وعبد الملك اول من قضى به والوجه الثالث انها لو وردت من طرق مستقيمة تقبل اخبار الآحاد في مثلها وعريت من ظهور نكير السلف على رواتها واخبارهم انها بدعة لما جاز الاعتراض بها على نص القرآن اذ غير جائز نسخ القرآن باخبار الآحاد ووجه النسخ منه ان المفهوم منه الذي لا يرتاب به احد من سامعي الآية من اهل اللغة حظر قبول اقل من شاهدين او رجل وامرأتين وفي استعمال هذا الخبر ترك موجب الآية والاقتصار على اقل من العدد المذكور اذ غير جائز ان ينطوي تحت ذكر العدد المذكور في الآية الشاهد واليمين كما كان المفهوم من قوله (فاجلدوهم ثمانين جلدة) وقوله (فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) منع الاقتصار على اقل منها في كونها حدا * فان قال قائل جائز ان يكون حد القاذف اقل من ثمانين وحد الزاني اقل من مائة كان مخالفاً للآية كذلك من قبل شهادة رجل واحد فقد خالف امر الله تعالى في استشهاد شاهدين وهو مخالف لمعنى الآية كذلك من وجه آخر وهو ما ابان الله تعالى به عن المقصد في الكتاب واستشهاد الشهود في قوله (ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ألا ترتابوا) وقوله (ممن ترضون من الشهداء ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) فاخبر ان المقصد فيه الاحتياط والتوثق لصاحب الحق والاستظهار بالكتاب والشهود لنفي الريبة والشك والتهمة عن الشهود في قوله (ممن ترضون من الشهداء) وفي الحكم بشاهد ويمين رفع هذه المعاني كلها واسقاط اعتبارها فثبت بما وصفنا ان الحكم بها خلاف الآية فهذان الوجهان مما قد ظهر بهما مخالفة الحكم بالشاهد واليمين للآية وايضا فلما كان حكم القرآن في الشاهدين والرجل والمرأتين مستعملا ثابتا وكانت اخبار الشاهد واليمين مختلفا فيها وجب ان يكون خبر الشاهد واليمين منسوخا بالقرآن لانه لو كان ثابتا لاتفق على استعمال حكمه كاتفاقهم على استعمال حكم القرآن والوجه الرابع ان خبر الشاهد واليمين لو سلم من معارضة الكتاب وورد من طرق مستقيمة لما صح الاحتجاج به في الاستحقاق بشاهد ويمين الطالب وذلك ان اكثر ما فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين وهذه حكاية قضية من النبي صلى الله عليه وسلم ليس بلفظ عموم في ايجاب الحكم بشاهد ويمين حتى يحتج به في غيره ولم يبين لنا كيفيتها في الخبر وفي حديث ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد وذلك محتمل ان يريد به ان وجود الشاهد الواحد لا يمنع استحلاف المدعى عليه ان استحلفه مع شهادة شاهد فافاد ان شهادة

الشاهد الواحد لاتمنع استحلاف المدعى عليه وان وجوده وعدمه بمنزلة وقد كان يجوزان يظن ظان ان اليمين انما تجب على المدعى عليه اذا لم يكن للمدعى شاهد اصلا فابطل الراوى بنقله لهذه القضية ظن الظان لذلك وايضا فان الشاهد قد يكون اسما للجنس فجائز ان يكون مراد الراوى انه قضى باليمين فى حال وبالبينة فى حال فلا يكون حكم الشاهد مفيدا للقضاء بشهادة واحد وهذا كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) لما كان اسما للجنس لم يكن المراد سارقا واحدا وجائز ان يكون قضى بشاهد واحد وهو خزيمة بن ثابت الذى جعل شهادته بشهادة رجلين فاستحلف الطالب مع ذلك لان المطلوب ادعى البراءة والوجه الخامس احتماله لموافقة مذهبنا وذلك بان تكون القضية فيمن اشترى جارية وادعى عيبا فى موضع لايجوز النظر اليه الا لعذر فتقبل شهادة الشاهد الواحد فى وجود العيب واستحلف المشترى مع ذلك بالله مارضى فيكون قد قضى بالرد على البائع بشهادة شاهد مع يمين الطالب وهو المشترى واذا كان خبر الشاهد واليمين محتملا لما وصفنا وجب حمله عليه وان لا يزال به حكم ثابت من جهة نص القرآن لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ما اتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فهو منى وما خالفه فليس منى وايضا فان القضية المروية فى الشاهد واليمين ليس فيها انها كانت فى الاموال اوغيرها وقد اتفق الفقهاء على بطلانه فى غير الاموال فكذلك فى الاموال * فان قيل قال عمرو بن دينار فى الاموال * قيل له هو قول عمرو بن دينار ومذهبه وليس فيه ان النبى صلى الله عليه وسلم قضى بها فى الاموال فاذاً جاز ان لايقضى فى غير الاموال وان كانت القضية مبهمة ليس فيها بيان ذكر الاموال ولا غيرها فكذلك لايقضى به فى الاموال اذا لم يبين كيفيتها وليس القضاء بها فى الاموال باولى منه فى غيرها * فان قيل انما يقضى به فيما تقبل فيه شهادة رجل وامرأتين وهو الاموال فتقوم يمين الطالب مقام شاهد واحد مع شهادة الآخر * قيل له هذه دعوى لادلالة عليها ومع ذلك فكيف صارت يمين الطالب قائمة مقام شاهد آخر دون ان تقوم مقام امرأة ويقال له ارأيت لو كان المدعى امرأة هل تقيم يمينها مقام شهادة رجل فان قال نعم قيل له فقد صارت اليمين آكد من الشهادة لانك لاتقبل شهادة امرأة واحدة فى الحقوق وقبلت يمينها واقمتها مقام شهادة رجل واحد والله تعالى انما امرنا بقبول من نرضى من الشهداء وان كانت هذه شاهدة اوقامت يمينها مقام شهادة رجل فقد خالفت القرآن لان احدا لايكون مرضيا فيما يدعيه لنفسه ومما يدل على تناقض قولهم انه لاخلاف ان شهادة الكافر غير مقبولة على المسلم فى عقود المداينات وكذلك شهادة الفاسق غير مقبولة ثم ان كان المدعى كافرا اوفاسقا وشهد معه شاهد واحد استحلفوه واستحق مايدعيه بيمينه وهو لوشهد مثل هذه الشهادة لغيره وحلف عليها خمسين يمينا لم تقبل شهادته ولا ايمانه واذا ادعى لنفسه وحلف استحق ماادعى بقوله مع انه غير مرضى ولا مأمون لا فى شهادته ولا فى ايمانه وفى ذلك دليل على بطلان قولهم وتناقض مذهبهم * قوله عز وجل (ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا) روى عن سعيد بن جبير وعطاء ومجاهد والشعبى وطاوس اذا ما دعوا لاقامتها

وعن قتادة والربيع بن انس اذادعوا لاثبات الشهادة فى الكتب وقال ابن عباس والحسن هو على الامرين جميعاً من اثباتها فى الكتاب واقامتها بعد عند الحاكم * قال ابوبكر الظاهر انه عليهما جميعاً لعموم اللفظ وهو فى الابتداء على اثبات الشهادة كانه قال اذا دعوا لاثبات شهاداتهم فى الكتاب ولا خلاف انه ليس على الشهود الحضور عند المتعاقدين وانما على المتعاقدين ان يحضرا عند الشهود فاذا حضراهم وسألاهم اثبات شهاداتهم فى الكتاب فهذه الحال هى المرادة بقوله (اذامادعوا) لاثبات الشهادة واما اذا مااثبتا شهادتهما ثم دعيا لاقامتها عند الحاكم فهذا الدعاء هو لحضورهما عند الحاكم لان الحاكم لايحضر عند الشاهدين ليشهدا عنده وانما الشهود عليهم الحضور عند الحاكم فالدعاء الاول انما هو لاثبات الشهادة فى الكتاب والدعاء الثانى لحضورهم عند الحاكم واقامة الشهادة عنده * وقوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) يجوز ان يكون ايضاً على الحالين من الابتداء والاقامة لها عند الحاكم وقوله تعالى (ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) لا يدل على ان المراد ابتداء الشهادة لانه ذكر بعض ما انتظمه اللفظ فلا دلالة فيه على خصوصه فيه دون غيره * فان قال قائل لما قال (ولايأب الشهداء اذا مادعوا) فسماهم شهداء دل على ان المراد حال اقامتها عند الحاكم لانهم لايسمون شهداء قبل ان يشهدوا فى الكتاب * قيل له هذا غلط لان الله تعالى قال (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فسماهما شهيدين وامر باستشهادهما قبل ان يشهدا لانه لا خلاف ان حال الابتداء مرادة بهذا اللفظ وهو كما قال تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فسماه زوجا قبل ان تتزوج وانما يلزم الشاهد اثبات الشهادة ابتداء ويلزمه اقامتها على طريق الايجاب اذا لم يجد من يشهد غيره وهو فرض على الكفاية كالجهاد والصلاة على الجنائز وغسل الموتى ودفنهم ومتى قام به بعض سقط عن الباقين وكذلك حكم الشهادة فى تحملها وادائها والذى يدل على انها فرض على الكفاية انه غير جائز للناس كلهم الامتناع من تحمل الشهادة ولو جاز لكل احد ان يمتنع من تحملها لبطلت الوثائق وضاعت الحقوق وكان فيه سقوط ماامر الله تعالى به وندب اليه من التوثق بالكتاب والاشهاد فدل ذلك على لزوم فرض اثبات الشهادة فى الجملة والدليل على ان فرضها غير معين على كل احد فى نفسه اتفاق المسلمين على انه ليس على كل احد من الناس تحملها ويدل عليه قوله تعالى (ولا يضار كاتب ولا شهيد) فاذاثبت فرض التحمل على الكفاية كان حكم الاداء عند الحاكم كذلك اذا قام بها البعض منهم سقط عن الباقين واذا لم يكن فى الكتاب الاشاهدان فقد تعين الفرض عليهما متى دعيا لاقامتها بقوله تعالى (ولا يأب الشهداء اذا مادعوا) وقال (ولاتكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) وقال (واقيموا الشهادة لله) وقوله (ياايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم) واذا كان عنهما مندوحة باقامة غيرهما فقد سقط الفرض عنهما لما وصفنا * قوله عز وجل (ولا تسأموا ان تكتبوه

(قوله على خصوصه الخ) هكذا فى جميع النسخ فليحرر (لمصححه)

صغيرا اوكبيرا الى اجله) يعنى والله اعلم لاتملوا ولاتضجروا ان تكتبوا القليل الذى جرت العادة بتأجيله والكثير الذى ندب فيه الكتاب والاشهاد لانه معلوم انه لم يرد به القيراط والدانق ونحوه اذ ليس فى العادة المداينة بمثله الى اجل فابان ان حكم القليل المتعارف فيه التأجيل كحكم الكثير فيما ندب اليه من الكتابة والاشهاد لما ثبت ان النزر اليسير غير مراد بالآية وان قليل ماجرت به العادة فهو مندوب الى كتابته والاشهاد فيه وكل ماكان مبنيا على العادة فطريقه الاجتهاد وغالب الظن وهذا يدل على جواز الاجتهاد فى احكام الحوادث التى لاتوقيف فيها ولا اتفاق وقوله (الى اجله) يعنى الى محل اجله فيكتب ذكر الاجل فى الكتاب ومحله كما كتب اصل الدين وهذا يدل على ان عليهما ان يكتبا فى الكتاب صفة الدين ونقده ومقداره لان الاجل بعض اوصافه فحكم سائر اوصافه بمنزلته * وقوله تعالى ﴿ذلكم اقسط عندالله واقوم للشهادة﴾ فيه بيان ان الغرض الذى اجرى بالامر بالكتاب واستشهاد الشهود هى الوثيقة والاحتياط للمتداينين عندا لتجاحد ورفع الخلاف وبين المعنى المراد بالكتابة فاعلمهم ان ذلك اقسط عندالله بمعنى انه اعدل واولى ان لايقع فيه بينهم التظالم وانه مع ذلك اقوم للشهادة يعنى والله اعلم انه اثبت لها واوضح منها لولم تكن مكتوبة وانه مع ذلك اقرب الى نفى الريبة والشك فيها فابان لنا جل وعلا انه امر بالكتاب والاشهاد احتياطا لنا فى ديننا ودنيانا ودفع التظالم فيما بيننا واخبر مع ذلك ان فى الكتاب من الاحتياط للشهادة ما نفى عنها الريب والشك وانه اعدل عندالله من ان لايكون مكتوبا فيرتاب الشاهد فلا ينفك بعد ذلك من ان يقيمها على مافيها من الارتياب والشك فيقدم على محظور او يتركها فلا يقيمها فيضيع حق الطالب وفى هذا دليل على ان الشهادة لاتصح الا مع زوال الريب والشك فيها وانه لايجوز للشاهد اقامتها اذا لم يذكرها وان عرف خطه لان الله تعالى اخبر ان الكتاب مأمور به لئلا يرتاب بالشهادة فدل ذلك على انه لاتجوز له اقامتها مع الشك فيها فاذا كان الشك فيها يمنع صحتها فعدم الذكر والعلم بها اولى ان يمنع صحتها * قوله تعالى ﴿الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها﴾ يعنى والله اعلم البياعات التى يستحق كل واحد منهما على صاحبه تسليم ماعقد عليه من جهته بلا تأجيل فاباح ترك الكتاب فيها وذلك توسعة منه جل وعز لعباده ورحمة لهم لئلا يضيق عليهم امر تبايعهم فى المأكول والمشروب والاقوات التى حاجتهم اليها ماسة فى اكثر الاوقات ثم قال تعالى فى نسق هذا الكلام ﴿واشهدوا اذا تبايعتم﴾ وعمومه يقتضى الاشهاد على سائر عقود البياعات بالاثمان العاجلة والآجلة وانما خص التجارات الحاضرة غير المؤجلة باباحة ترك الكتاب فيها فاما الاشهاد فهو مندوب اليه فى جميعها الا النزر اليسير الذى ليس فى العادة التوثق فيها بالاشهاد نحو شرى الخبز والبقل والماء وما جرى مجرى ذلك وقد روى عن جماعة من السلف انهم رأوا الاشهاد فى شرى البقل ونحوه ولوكان مندوبا اليه لنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والسلف والمتقدمين ولنقله الكافة لعموم الحاجة اليه

وقد علمنا بانهم كانوا يتبايعون الاقوات ومالا يستغنى الانسان عن شرائه من غير نقل عنهم الاشهاد فيه دلالة على ان الامر بالاشهاد وان كان ندبا وارشادا فانما هو فى الباعات المعقودة على ما يخشى فيه التجاحد من الاثمان الخطيرة والابدال النفيسة لما يتعلق بها من الحقوق لبعضهم على بعض من عيب ان وجده ورجوع مايجب لمبتاعيه باستحقاق مستحق لجميعه او بعضه وكان المندوب اليه فيما تضمنته هذه الآية الكتاب والاشهاد على الباعات المعقودة على اثمان آجلة والاشهاد على الباعات الحاضرة دون الكتاب وروى الليث عن مجاهد فى قوله تعالى (واشهدوا اذا تبايعتم) قال اذا كان نسيئة كتب واذا كان نقدا اشهد وقال الحسن فى النقد ان اشهدت فهو ثقة وان لم تشهد فلا بأس وعن الشعبى مثل ذلك وقد قال قوم ان الامر بالاشهاد منسوخ بقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا) وقد بينا الصواب عندنا من ذلك فيما سلف * قوله عز وجل ﴿ولا يضار كاتب ولا شهيد﴾ روى يزيد بن ابى زياد عن مقسم عن ابن عباس قال هى ان يجئ الرجل الى الكاتب او الشاهد فيقول انى على حاجة فيقول انك قد امرت ان تجيب فلا يضار وعن طاوس ومجاهد مثله وقال الحسن وقتادة لا يضار كاتب فيكتب مالم يؤمر به ولا يضار الشهيد فيزيد فى شهادته وقرأ الحسن وقتادة وعطاء ولا يضار كاتب بكسر الراء وقرأ عبدالله بن مسعود ومجاهد لا يضار بفتح الراء فكانت احدى القراءتين نهيا لصاحب الحق عن مضارة الكاتب والشهيد والقراءة الاخرى فيها نهى الكاتب والشهيد عن مضارة صاحب الحق وكلاهما صحيح مستعمل فصاحب الحق منهى عن مضارة الكاتب والشهيد بان يشغلهما عن حوائجهما ويلح عليهما فى الاشتغال بكتابه وشهادته والكاتب والشهيد كل واحد منهما منهى عن مضارة الطالب بان يكتب الكتاب مالم يمل ويشهد الشهيد بما لم يستشهد ومن مضارة الشهيد للطالب القعود عن الشهادة وليس فيها الا شاهدان فعليهما فرض ادائها وترك مضارة الطالب بالامتناع من اقامتها وكذلك على الكاتب ان يكتب اذا لم يجدا غيره * فان قيل قوله تعالى فى التجارة (فليس عليكم جناح الا تكتبوها) فرق بينها وبين الدين المؤجل دلالة على ان عليهم كتب الدين المؤجل والاشهاد فيه * قيل له ليس كذلك لان الامر بالاشهاد على عقود المداينات المؤجلة لما كان مندوباً اليه وكان تاركه تاركا لما ندب اليه من الاحتياط لماله جاز ان يعطف عليه قوله (الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها) بان لا تكونوا تاركين لما ندبتم اليه بترك الكتابة كما تكونون تاركين الندب والاحتياط اذا لم تكتبوا الديون المؤجلة ولم تشهدوا عليها ويحتمل قوله (فليس عليكم جناح) انه لا ضرر عليكم فى باب حياطة الاموال لان كل واحد منهما يسلم ما استحق عليه بازاء تسليم الآخر وقوله (وان تفعلوا فانه فسوق بكم) عطفا على ذكر المضارة يدل على ان مضارة الطالب للكاتب والشهيد ومضارتهما له فسق لقصد كل واحد منهم الى مضارة صاحبه بعد نهى الله تعالى عنها والله اعلم

باب الرهن

قال الله تعالى ﴿وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة﴾ يعنى والله اعلم اذا عدمتم التوثق بالكتاب والاشهاد فالوثيقة برهان مقبوضة فاقام الرهن فى باب التوثق فى الحال التى لايصل فيها الى التوثق بالكتاب والاشهاد مقامها وانما ذكر حال السفر لان الاغلب فيها عدم الكتاب والشهود وقد روى عن مجاهد انه كان يكره الرهن الا فى السفر وكان عطاء لايرى به بأسا فى الحضر فذهب مجاهد الى ان حكم الرهن لما كان مأخوذا من الآية وانما اباحته الآية فى السفر لم يثبت فى غيره وليس هذا عند سائر اهل العلم كذلك ولاخلاف بين فقهاء الامصار وعامة السلف فى جوازه فى الحضر وقدروى ابراهيم عن الاسود عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى من يهودى طعاما الى اجل ورهنه درعه وروى قتادة عن انس قال رهن رسول الله صلى الله عليه وسلم درعاله عند يهودى بالمدينة واخذ منه شعيرا لاهله فثبت جواز الرهن فى الحضر بفعله صلى الله عليه وسلم وقال تعالى (فاتبعوه) وقال (لقدكان لكم فى رسول الله اسوة حسنة) فدل على ان تخصيص الله لحال السفر بذكر الرهن انما هو لان الاغلب فيها عدم الكاتب والشهيد وهذا كما قال النبي صلى الله عليه وسلم فى خمس وعشرين من الابل ابنة مخاض وفى ست وثلثين ابنة لبون لم يرد به وجود المخاض واللبن بالام وانما اخبر عن الاغلب الاعم من الحال وان كان جائزا ان لا يكون بامها مخاض ولالبن فكذلك ذكر السفر هو على هذا الوجه وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لاقطع فى ثمر حتى يؤويه الجرين والمراد استحكامه وجفافه لاحصوله فى الجرين لانه لو حصل فى بيته اوحانوته بعد استحكامه وجفافه فسرقه سارق قطع فيه فكان ذكر الجرين على الاغلب الاعم من حاله فى استحكامه فكذلك ذكره لحال السفر هو على هذا المعنى * وقوله (فرهان مقبوضة) يدل على ان الرهن لايصح الامقبوضا من وجهين احدهما انه عطف على ماتقدم من قوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء) فلما كان استيفاء العدد المذكور والصفة المشروطة للشهود واجبا وجب ان يكون كذلك حكم الرهن فيما شرطه له من الصفة فلايصح الاعليها كما لاتصح شهادة الشهود الا على الاوصاف المذكورة أذكان ابتداء الخطاب توجه اليهم بصيغة الامر المقتضى للايجاب والوجه الثانى ان حكم الرهن مأخوذ من الآية والآية انما اجازته بهذه الصفة فغير جائز اجازته على غيرها اذليس ههنا اصل آخر يوجب جواز الرهن غير الآية ويدل على انه لايصح الا مقبوضا انه معلوم انه وثيقة للمرتهن بدينه ولوصح غير مقبوض لبطل معنى الوثيقة وكان بمنزلة سائر اموال الراهن التى لا وثيقة للمرتهن فيها وانما جعل وثيقة له ليكون محبوسا فى يده بدينه فيكون عند الموت والافلاس احق به من سائر الغرماء ومتى لم يكن فى يده كان لغوا لامعنى فيه وهو وسائر الغرماء فيه سواء الا ترى ان المبيع انما يكون محبوسا بالثمن مادام فى يد البائع فان هو سلمه الى المشترى سقط حقه وكان هو وسائر الغرماء سواء فيه * واختلف الفقهاء فى اقرار

المتعاقدين بقبض الرهن فقال اصحابنا جميعا والشافعى اذا قامت البينة على اقرار الراهن بالقبض والمرتهن يدعيه جازت الشهادة وحكم بصحة الرهن وعند مالك ان البينة غير مقبولة على اقرار المصدق بالقبض حتى يشهدوا على معاينة القبض فقيل ان القيـاس قوله فى الرهن كذلك والدليل على جواز الشهادة على اقرار هما بقبض الرهن اتفاق الجميع على جواز اقراره بالبيع والغصب والقتل فكذلك قبض الرهن والله اعلم

ذكر اختلاف الفقهاء فى رهن المشاع

قال ابوحنيفة وابويوسف ومحمد وزفر لايجوز رهن المشاع فيما يقسم ولا فيما لا يقسم وقال مالك والشافعى يجوز فيما لا يقسم ومايقسم وذكر ابن المبارك عن الثورى فى رجل يرتهن الرهن ويستحق بعضه قال يخرج من الرهن ولكن له ان يجبر الراهن على ان يجعله رهنا فان مات قبل ان يجعله رهنا كان بينه وبين الغرماء وقال الحسن بن صالح يجوز رهن المشاع فيما لايقسم ولايجوز فيما يقسم * قال ابوبكر لما صح بدلالة الآية ان الرهن لايصح الا مقبوضا من حيث كان رهنه على جهة الوثيقة وكان فى ارتفاع القبض ارتفاع معنى الرهن وهو الوثيقة وجب ان لايصح رهن المشاع فيما يقسم وفيما لا يقسم لان المعنى الموجب لاستحقاق القبض وابطال الوثيقة مقارن للعقد وهو الشركة التى يستحق بها دفع القبض للمهايأة فلم يجز ان يصح مع وجود مايبطله الا ترى انه متى استحق ذلك القبض بالمهـايأة وعاد الى يد الشريك فقد بطل معنى الوثيقة وكان بمنزلة الرهن الذى لم يقبض وليس ذلك بمنزلة عارية الرهن المقبوض اذا اعاده الراهن فلا يبطل الرهن وله ان يرده الى يده من قبل ان هذا القبض غير مستحق وللمرتهن اخذه منه متى شاء وانما هو ابتدأ به من غير ان يكون ذلك القبض مستحقا بمعنى يقارن العقد وليس هذا ايضا بمنزلة هبة المشاع فيما لايقسم فيجوز عندنا وان كان من شرط الهبة القبض كالرهن من قبل ان الذى يحتاج اليه فى الهبة من القبض لصحة الملك وليس من شرط بقاء الملك استصحاب اليد فلما صح القبض بديا لم يكن فى استحقاق اليد تأثير فى رفع الملك ولمـا كان فى استحقاق المرتهن رفع معنى الوثيقة لم يصح مع وجود مايبطله وينافيه * فان قيل هلا اجزت رهنه من شريكه اذليس فيه استحقاق يده فى الثانى لان يده تكون باقية عليه الى وقت الفكاك * قيل له لان للشريك استخدامه ان كان عبدا بالمهايأة بحق ملكه ومن فعل ذلك لم يكن يده فيه يدرهن فقد استحقت يد الرهن فى اليوم الثانى فلافرق بين الشريك وبين الاجنبى لوجود المعنى الموجب لاستحقاق قبض الرهن مقارنا للعقد * واختلف فى رهن الدين فقال سـائر الفقهاء لايصح رهن الدين بحال وقال ابن القاسم عن مالك فى قياس قوله اذا كان لرجل على رجل دين فبعته بيعا وارتهنت منه الدين الذى له على فهو جائز وهو اقوى من ان يرتهن دينا على غيره لانه جائز لما عليه قال ويجوز فى قول مالك ان يرهن الرجل الدين الذى يكون له على الرجل ويبتاع من رجل بيعا ويرهن منه الدين الذى يكون له على ذلك

الرجل ويقبض ذلك الحق له ويشهدله وهذا قول لم يقل احد به من اهل العلم سـواء وهو فاسد ايضا لقوله تعالى (فرهان مقبوضة) وقبض الدين لايصح مادام دينا لااذا كان عليه ولا اذا كان على غيره لان الدين هوحق لايصح فيه قبض وانما يتأتى القبض فى الاعيان ومع ذلك فانه لايخلو ذلك الدين من ان يكون باقياً على حكم الضمان الاول اومنتقلا الى ضمان الرهن فان انتقل الى ضمان الرهن فالواجب ان يبرأ من الفضل اذا كان الدين الذى به الرهن اقل من الرهن وان كان باقيا على حكم الضمان الاول فليس هو رهنا لبقـائه على ماكان عليه والدين الذى على الغير ابعد فى الجواز لعدم الحيازة فيه والقبض بحال * وقد اختلف الفقهاء فى الرهن اذا وضع على يدى عدل فقال ابوحنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والثورى يصح الرهن اذا جعلاه على يدى عدلٍ ويكون مضمونا على المرتهن وهو قول الحسن وعطاء والشعبى وقال ابن ابى ليلى وابن شـبرمة والاوزاعى لايجوز حتى يقبضه المرتهن وقال مالك اذا جعلاه على يدى عدل فضياعه من الراهن وقال الشافعى فى رهن شقص السيف انّ قبضه ان يحوّل حتى يضعه الراهن والمرتهن على يدى عدل اوعلى يدى الشريك * قال ابوبكر قوله عزوجل (فرهان مقبوضة) يقتضى جوازه اذا قبضه العدل اذ ليس فيه فصل بين قبض المرتهن والعدل وعمومه يقتضى جواز قبض كل واحد منهما وايضا فان العدل وكيل للمرتهن فى القبض فكان القبض بمنزلة الوكالة فى الهبة وسـائر المقبوضات بوكالة من له القبض فيها * فان قيل لوكان العدل وكيلا للمرتهن لكان له ان يقبضه منه ولما كان للعدل ان يمنعه اياه * قيل له هذا لايخرجه عن ان يكون وكيلا وقابضـا له وان لم يكن له حق القبض من قبل ان الراهن لم يرض بيده وانما رضى بيد وكيله الاترى ان الوكيل بالشرى هوقابض للسـلعة للموكل وله ان يحبسـها بالثمن ولو هلك قبل الحبس هلك من مال الموكل وليس جواز حبس الوكيل الرهن عن المرتهن علمـا لنفى الوكالة وكونه قابضـا له ويدل على ان يد العدل يد المرتهن وانه وكيله فى القبض ان للمرتهن متى شـاء ان يفسـخ هذا الرهن ويبطل يد العدل ويرده الى الراهن وليس للراهن ابطـال يد العـدل فدل ذلك على ان العـدل وكيل للمرتهن * فان قيل لوجعلا المبيع على يدى عدل لم يخرج عن ضمان البـائع ولم يصح ان يكون العدل وكيلا للمشـترى فى قبضه كذلك المرتهن * قيل له الفرق بينهما ان العدل فى البيع لوصار وكيلا للمشترى لخرج عن ضمان البائع وفى خروجه من ضمان بائعه سـقوط حقه منه الا ترى انه لواجاز قبضه بطل حقه ولم يكن له اسـترجاعه لان المبيع ليس له الاقبض واحد فمتى وجد سقط حق البائع ولم يكن له ان يرده الى يده وكذلك اذا اودعه اياه فلذلك لم يكن العدل وكيلا للمشترى لانه لوصار وكيلا له لصار قابضا له قبض بيع ولم يكن المشـترى ممنوعا منه فكان لامعنى لقبض العدل بل يكون المشترى كانه قبضه والبائع لم يرض بذلك فلم يجز اثباته ولم يصح ان يكون العدل وكيلا للمشترى ومن جهة اخرى انه لوقبضه للمشترى لتم البيع فيه وفى تمام البيع سقوط حق البائع فيه فلا معنى لبقائه فى يدى العدل بل يجب ان يأخذه

المشترى والبائع لم يرض بذلك وليس كذلك الرهن لان كون العدل وكيلا للمرتهن لايوجب ابطال حق الراهن الا ترى ان حق الراهن باق بعد قبض المرتهن فكذلك بعد قبض العدل فلا فرق بين قبض العدل وقبض المرتهن وفارق العدل فى الشرى لامتناع كونه وكيلا للمشترى اذ كان يصير فى معنى قبض المشترى فى خروجه من ضمان البائع ودخوله فى ضمانه وفى معنى تمام البيع فيه وسقوط حق البائع منه والبائع لم يرض بذلك ولا يجوز ان يكون عدلا للبائع من قبل ان حق الحبس موجب له بالعقد فلا يسقط ذلك او يرضى بتسليمه الى المشترى او قبض الثمن والله اعلم

(قوله عدلا) اى مثلا وليس المراد العدل بالمعنى الاول (المصححه)

باب ضمان الرهن

قال الله تعالى ﴿فرهان مقبوضة فان امن بعضكم بعضاً فليؤد الذى اؤتمن امانته﴾ فعطف بذكر الامانة على الرهن فذلك يدل على ان الرهن ليس بامانة واذا لم يكن امانة كان مضموناً اذ لوكان الرهن امانة لما عطف عليه الامانة لان الشئ لايعطف على نفسه وانما يعطف على غيره * واختلف الفقهاء فى حكم الرهن فقال ابوحنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وابن ابى ليلى والحسن بن صالح الرهن مضمون باقل من قيمته ومن الدين وقال الثقفى عن عثمان البتى ما كان من رهن ذهبا اوفضة اوثياباً فهو مضمون يترادان الفضل وان كان عقارا اوحيوانا فهلك فهو من مال الراهن والمرتهن على حقه الا ان يكون الراهن اشترط الضمان فهو على شرطه وقال ابن وهب عن مالك ان علم هلاكه فهو من مال الراهن ولا ينقص من حق المرتهن شئ وان لم يعلم هلاكه فهو من مال المرتهن وهو ضامن لقيمته يقال له صفه فاذا وصفه حلف على صفته وتسمية ماله فيه ثم يقومه اهل البصر بذلك فان كان فيه فضل عما سمى فيه اخذه الراهن وان كان اقل مما سمى الراهن حلف على ما سمى وبطل عنه الفضل وان ابى الراهن ان يحلف اعطى المرتهن ما فضل بعد قيمة الرهن وروى عنه ابن القاسم مثل ذلك وقال فيه اذا شرط ان المرتهن مصدق فى ضياعه وان لا ضمان عليه فيه فشرطه باطل وهو ضامن وقال الاوزاعى اذا مات العبد الرهن فدينه باق لان الرهن لا يغلق ومعنى قوله لا يغلق الرهن انه لا يكون بما فيه اذا علم ولكن يتراد ان الفضل اذا لم يعلم هلاكه وقال الاوزاعى فى قوله له غنمه وعليه غرمه قال فاما غنمه فان كان فيه فضل رد اليه واما غرمه فان كان فيه نقصان وفاه اياه وقال الليث الرهن مما فيه اذا هلك ولم تقم بينة على ما فيه اذا اختلفا فى ثمنه فان قامت البينة على ما فيه ترادا الفضل وقال الشافعى هو امانة لاضمان عليه فيه بحال اذا هلك سواء كان هلاكه ظاهرا اوخفيا * قال ابوبكر قد اتفق السلف عن الصحابة والتابعين على ضمان الرهن لا نعلم بينهم خلافا فيه الا انهم اختلفوا فى كيفية ضمانه واختلفت الرواية عن على رضى الله عنه فيه فروى اسرائيل عن عبد الاعلى عن محمد بن على عن على قال اذا كان اكثر مما رهن به فهلك فهو بما فيه لانه امين

فى الفضل واذا كان باقل مما رهنه به فهلك ردالراهن الفضل وروى عطاء عن عبيد بن عمير عن عمر مثله وهو قول ابراهيم النخعى وروى الشعبى عن الحرث عن على فى الرهن اذا هلك قال يترادان الفضل وروى قتادة عن خلاس بن عمرو عن على قال اذا كان فيه فضل فاصابته جائحة فهو بما فيه وان لم تصبه جائحة واتهم فانه يرد الفضل فروى عن على هذه الروايات الثلاث وفى جميعها ضمانه الا انهم اختلفوا عنه فى كيفية الضمان على ما وصفنا وروى عن ابن عمر انه قال يترادان الفضل وقال شريح والحسن وطاوس والشعبى وابن شبرمة ان الرهن بما فيه وقال شريح وان كان خاتما من حديد بمائة درهم فلما اتفق السلف على ضمانه وكان اختلافهم انما هو فى كيفية الضمان كان قول القائل انه امانة غير مضمون خارجا عن قول الجميع وفى الخروج عن اختلافهم مخالفة لاجماعهم وذلك انهم لما اتفقوا على ضمانه فذلك اتفاق منهم على بطلان قول القائل بنفى ضمانه ولا فرق بين اختلافهم فى كيفية ضمانه وبين اتفاقهم على وجه واحد فيه بعد ان يكون قد حصل من اتفاقهم انه مضمون فهذا اتفاق قاض بفساد قول من جعله امانة وقد تقدم ذكر دلالة الآية على ضمانه * ومما يدل عليه من جهة السنة حديث عبدالله بن المبارك عن مصعب بن ثابت قال سمعت عطاء يحدث ان رجلا رهن فرسا فنفق فى يده فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للمرتهن ذهب حقك وفى لفظ آخر لا شئ لك فقوله للمرتهن ذهب حقك اخبار بسقوط دينه لان حق المرتهن هو دينه * وحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا الحسن بن على الغنوى وعبدالوارث بن ابراهيم قالا حدثنا اسماعيل ابن ابى امية الزارع قال حدثنا حماد بن سلمة عن قتادة عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الرهن بما فيه * وحدثنا عبدالباقى قال حدثنا الحسين بن اسحاق قال حدثنا المسيب بن واضح قال حدثنا ابن المبارك عن مصعب بن ثابت قال حدثنا علقمة بن مرثد عن محارب بن دثار قال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرهن بما فيه والمفهوم من ذلك ضمانه بما فيه من الدين الاترى الى قول شريح الرهن بما فيه ولو خاتما من حديد وكذلك قول محارب بن دثار انما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى خاتم رهن بدين فهلك انه بما فيه وظاهر ذلك يوجب ان يكون بما فيه قل الدين او كثر الا انه قد قامت الدلالة على ان مراده اذا كان الدين مثل الرهن او اقل وانه اذا كان الدين اكثر رد الفضل * ويدل على انه مضمون اتفاق الجميع على ان المرتهن احق به بعد الموت من سائر الغرماء حتى يباع فيستوفى دينه منه فدل ذلك على انه مقبوض للاستيفاء فقد وجب ان يكون مضمونا ضمان الاستيفاء لان كل شئ مقبوض على وجه فانما يكون هلاكه على الوجه الذى هو مقبوض به كالمغصوب متى هلك هلك على ضمان الغصب وكذلك المقبوض على بيع فاسد اوجائز انما يهلك على الوجه الذى حصل قبضه عليه فلما كان الرهن مقبوضا للاستيفاء بالدلالة التى ذكرنا وجب ان يكون هلاكه على ذلك الوجه فيكون مستوفيا بهلاكه لدينه على الوجه الذى يصح عليه الاستيفاء فاذا كان الرهن اقل قيمة فغير جائز ان يجعل استيفاء العدة بما هو اقل منها واذا

كان اكثر منه لم يجز ان يستوفى منه اكثر من مقدار دينه فيكون امينا فى الفضل * ويدل على ضمانه اتفاق الجميع على بطلان الرهن بالاعيان نحو الودائع والمضاربة والشركة لا يصح الرهن بها لانه لو هلك لم يكن مستوفيا للعين وصح بالديون المضمونة وفى هذا دليل على ان الرهن مضمون بالدين فيكون المرتهن مستوفيا له بهلاكه * ويدل عليه انا لم نجد فى الاصول حبسا لملك الغير لحق لا يتعلق به ضمان الا ترى ان المبيع مضمون على البائع حتى يسلمه الى المشترى لما كان محبوسا بالثمن وكذلك الشئ المستأجر يكون محبوسا فى يد مستأجره مضمونا بالمنافع استعمله او لم يستعمله ويلزمه بحبسه ضمان الاجرة التى هى بدل المنافع فثبت ان حبس ملك الغير لا يخلو من تعلق ضمان * واحتج الشافعى لكونه امانة بحديث ابن ابى ذؤيب عن الزهرى عن سعيد بن المسيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يغلق الرهن من صاحبه الذى رهنه له غنمه وعليه غرمه قال الشافعى ووصله ابن المسيب عن ابى هريرة عن النبى صلى الله وسلم * قال ابو بكر انما يوصله يحيى بن ابى انيسة وقوله له غنمه وعليه غرمه من كلام سعيد بن المسيب كما روى مالك ويونس وابن ابى ذؤيب عن ابن شهاب عن ابن المسيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يغلق الرهن قال يونس بن زيد قال ابن شهاب وكان ابن المسيب يقول الرهن لمن رهنه له غنمه وعليه غرمه فاخبر ابن شهاب ان هذا قول ابن المسيب لا عن النبى صلى الله عليه وسلم ولو كان ابن المسيب قد روى ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم لما قال وكان ابن المسيب يقول ذلك بل كان يعزيه الى النبى صلى الله عليه وسلم فاحتج الشافعى بقوله له غنمه وعليه غرمه بانه قد اوجب لصاحب الرهن زيادته وجعل عليه نقصانه والدين بحاله * قال ابو بكر فاما قوله لا يغلق الرهن فان ابراهيم النخعى وطاوسا ذكرا جميعا انهم كانوا يرهنون ويقولون ان جئتك بالمال الى وقت كذا والا فهو لك فقال النبى صلى الله عليه وسلم لا يغلق الرهن وتأوله على ذلك ايضا مالك وسفيان وقال ابو عبيد لا يجوز فى كلام العرب ان يقال للرهن اذا ضاع قد غلق الرهن انما يقال غلق اذا استحقه المرتهن فذهب به وهذا كان من فعل اهل الجاهلية فابطله النبى صلى الله عليه وسلم بقوله لا يغلق الرهن وقال بعض اهل اللغة انهم يقولون غلق الرهن اذا ذهب بغير شئ قال زهير

وفارقتك برهن لا فكاك له * يوم الوداع فامسى رهنها غلقا

يعنى ذهبت بقلبه بغير شئ ومنه قول الاعشى

فهل يمنعنى ارتياد البلا * د من حذر الموت ان يأتين

علىّ رقيب له حافظ * فقل فى امرئ غلق مرتهن

فقال فى البيت الثانى فقل فى امرئ غلق مرتهن يعنى انه يموت فيذهب بغير شئ كأن لم يكن فهذا يدل على ان قوله لا يغلق الرهن ينصرف على وجهين احدهما ان كان قائما بعينه لم يستحقه المرتهن بالدين عند مضى الاجل والثانى عند الهلاك لا يذهب بغير شئ واما قوله له غنمه وعليه غرمه فقد بينا انه من قول سعيد بن المسيب ادرجه فى الحديث بعض الرواة وفصله

بعضهم وبين انه من قوله وليس عن النبي صلى الله عليه وسلم واما ما تأوله الشافعي من ان له زيادته وعليه نقصانه فانه تأويل خارج عن اقاويل الفقهاء خطأ في اللغة وذلك لان الغرم في اصل اللغة هو اللزوم قال الله تعالى (ان عذابها كان غراما) يعني ثابتاً لازما والغريم الذي قد لزمه الدين ويسمى به ايضا الذي له الدين لان له اللزوم والمطالبة وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يستعيذ بالله من المأثم والمغرم فقيل له في ذلك فقال ان الرجل اذا غرم حدث فكذب ووعد فاخلف فجعل الغرم هو لزوم المطالبة له من قبل الآدمي وفي حديث قبيصة بن المخارق ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان المسئلة لا تحل الا من ثلاث فقر مدقع او غرم مفظع او دم موجع وقال تعالى (انما الصدقات للفقراء) الى قوله (والغارمين) وهم المدينون وقال تعالى (انا لمغرمون) يعني ملزمون مطالبون بديوننا فهذا اصل الغرم في اصل اللغة حدثنا ابو عمر غلام ثعلب عن ثعلب عن ابن الاعرابي في معنى الغرم قال ابو عمر اخطأ من قال ان هلاك المال ونقصانه يسمى غرما لان الفقير الذي ذهب ماله لا يسمى غريماً وانما الغريم من توجهت عليه المطالبة للآدمي بدين واذا كان كذلك فتأويل من تأوله وعليه غرمه انه نقصانه خطأ وسعيد بن المسيب هو راوي الحديث وقد بينا انه هو القائل له غنمه وعليه غرمه ولم يتأوله على ماقاله الشافعي لان من مذهبه ضمان الرهن وذكر عبد الرحمن بن ابي الزناد في كتاب السبعة عن ابيه عن سعيد بن المسيب وعروة والقاسم بن محمد وابي بكر بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد وعبيد الله بن عبد الله وغيرهم انهم قالوا الرهن بما فيه اذا هلك وعميت قيمته ويرفع ذلك منهم الثقة الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد ثبت ان من مذهب سعيد بن المسيب ضمان الرهن فكيف يجوز ان يتأول متأول قوله وعليه غرمه على نفي الضمان فان كان ذلك رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم فالواجب على مذهب الشافعي ان يقضي بتأويل الراوي على مراد النبي صلى الله عليه وسلم لانه زعم ان الراوي للحديث اعلم بتأويله فجعل قول عمرو بن دينار في الشاهد واليمين انه في الاموال حجة في ان لا يقضي في غير الاموال وقضى بقول ابن جريج في حديث القلتين انه بقلال هجر على مراد النبي صلى الله عليه وسلم وجعل مذهب ابن عمر في خيار المتبايعين مالم يفترقا انه على التفرق بالابدان قاضيا على مراد النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك فلزمه على هذا ان يجعل قول سعيد بن المسيب قاضيا على مراد النبي صلى الله عليه وسلم ان كان قوله وعليه غرمه ثابتا عنه وانما معنى قوله له غنمه ان للراهن زيادته وعليه غرمه يعني دينه الذي به الرهن وهو تفسير قوله صلى الله عليه وسلم لا يغلق الرهن لانهم كانوا يوجبون استحقاق ملك الرهن للمرتهن بمضي الاجل قبل انقضاء الدين فقال صلى الله عليه وسلم لا يغلق الرهن اي لا يستحقه المرتهن بمضي الاجل ثم فسره فقال لصاحبه يعني للراهن غنمه يعني زيادته فبين ان المرتهن لا يستحق غير عين الرهن لا نماءه وزيادته وان دينه باق عليه كما كان وهو معنى قوله وعليه غرمه كقوله وعليه دينه فاذا ليس في الخبر دلالة على كون الرهن غير مضمون بل هو دال على انه مضمون على ما بينا * قال ابو بكر وقوله صلى الله عليه وسلم لا يغلق الرهن اذا اراد به حال بقائه عند الفكاك

وابطال النبي صلى الله عليه وسلم شرط استحقاق ملكه بمضى الاجل قدحوى معانى منها ان الرهن لاتفسده الشروط الفاسدة بل يبطل الشرط ويجوز هو لابطال النبي صلى الله عليه وسلم شرطهم واجازته الرهن ومنها ان الرهن لما كان شرط صحته القبض كالهبة والصدقة ثم لم تفسده الشروط وجب ان يكون كذلك حكم مالايصح الا بالقبض من الهبات والصدقات فى ان الشروط لاتفسدها لاجتماعها فى كون القبض شرطا لصحتها وقد دل هذا الخبر ايضا على ان عقود التمليكات لاتعلق على الاخطار لان شرطهم لملك الرهن بمضى المدة كان تمليكا معلقا على خطر وعلى مجئ وقت مستقبل فابطل النبي صلى الله عليه وسلم شرط التمليك على هذا الوجه فصار ذلك اصلا فى سائر عقود التمليكات والبراءة فى امتناع تعلقها على الاخطار ولذلك قال اصحابنا فيمن قال اذا جاء غد فقد وهبت لك العبد اوقال قد بعتكه انه باطل لايقع به الملك وكذلك اذا قال اذا جاء غد فقد ابرأتك مما لى عليك من الدين كان ذلك باطلا وفارق ذلك عندهم العتاق والطلاق فى جواز تعلقهما على الاخطار لان لهما اصلا آخر وهو ان الله تعالى قد اجاز الكتابة بقوله (وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا) وهو ان يقول كاتبتك على الف درهم فان اديت فانت حر وان عجزت فانت رقيق وذلك عتق معلق على خطر وعلى مجئ حال مستقبلة وقال فى شأن الطلاق (فطلقوهن لعدتهن) ولم يفرق بين ايقاعه فى الحال وبين اضافته الى وقت السنة ولما كان ايجاب هذا العقد اعنى العتق على مال والخلع بمال مشروط للزوج يمنع الرجوع فيما اوجبه قبل قبول العبد والمرأة صار ذلك عتقا معلقا على شرط بمنزلة شروط الايمان التى لاسبيل الى الرجوع فيها وفى ذلك دليل على جواز تعلقهما على شروط واوقات مستقبلة والمعنى فى هذين انهما لايلحقهما الفسخ بعد وقوعهما وسائر العقود التى ذكرناها من عقود التمليكات يلحقها الفسخ بعد وقوعها فلذلك لم يصح تعلقها على الاخطار ونظير دلالة قوله صلى الله عليه وسلم لايغلق الرهن على ما ذكرنا ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن بيع المنابذة والملامسة وعن بيع الحصاة وهذه بياعات كان اهل الجاهلية يتعاملون بها فكان احدهم اذا لمس السلعة اوالقى الثوب الى صاحبه او وضع عليه حصاة وجب البيع فكان وقوع الملك متعلقاً بغير الايجاب والقبول بل بفعل آخر يفعله احدهما فابطله النبي صلى الله عليه وسلم فدل ذلك على ان عقود التمليكات لاتتعلق على الاخطار وانما جعل اصحابنا الرهن مضمونا باقل من قيمته ومن الدين من قبل انه لما كان مقبوضا للاستيفاء وجب اعتبار مايصح الاستيفاء به وغير جائز ان يستوفى من عدة اقل منها ولا اكثر فوجب ان يكون امينا فى الفضل وضامنا لما نقص الرهن عن الدين ومن جعله بما فيه قل او كثر شبهه بالمبيع اذا هلك فى يد البائع انه يهلك بالثمن قل اوكثر والمعنى الجامع بينهما ان كل واحد محبوس بالدين وليس هذا كذلك عندنا لان المبيع انما كان مضمونا بالثمن قل او كثر لان البيع ينتقض بهلاكه فسقط الثمن اذ غير جائز بقاء الثمن مع انتقاض البيع واما الرهن فانه يتم بهلاكه ولاينتقض وانما يكون مستوفيا للدين به فوجب اعتبار ضمانه بما وصفنا * فان قيل اذا

جاز ان يكون الفضل عن الدين امانة فما انكرت ان يكون جميعه امانة وان لايكون حبسه بالدين للاستيفاء موجبا لضمانه لوجودنا هذا المعنى فى الزيادة مع عدم الضمان فيها وكذلك ولد المرهونة المولود بعد الرهن يكون محبوسا فى يد المرتهن مع الام ولو هلك هلك بغير شئ فيه ولم يكن كونه محبوسا فى يد المرتهن علة لكونه مضمونا * قيل له ان الزيادة على الدين من مقدار قيمة الرهن وولد المرهونة كلاهما تابع للاصل غير جائز افرادهما دون الاصل اذا ادخلا فى العقد على وجه التبع واذا كان كذلك لم يجز افرادهما بحكم الضمان لامتناع افرادهما بالعقد المتقدم قبل حدوث الولادة وليس حكم مايدخل فى العقد على وجه التبع حكم مايفرد به الاترى أن ولد ام الولد يدخل فى حكم الام ويثبت له حق الاستيلاد على وجه التبع ولايصح انفراده فى الاصل بهذا الحق لاعلى وجه التبع وكذلك ولد المكاتبة يدخل فى الكتابة وهو حمل مع استحالة افراده بالعقد فى تلك الحال فكذلك ماذكرت من زيادة الرهن وولد المرهونة لما دخلا فى العقد على وجه التبع لم يلزم على ذلك ان يجعل حكمهما حكم الاصل ولا ان يلحقهما بمنزلة ماابتدئ العقد عليهما ويدل على ذلك ان رجلا لو اهدى بدنة فزادت فى بدنها اوولدت ان عليه ان يهديها بزيادتها وولدها ولو ذهبت الزيادة وهلك الولد لم يلزمه بالهلاك شئ غير ماكان عليه وكذلك لوكان عليه بدنة وسط فاهدى بدنة خيار امرتفعة ان هذه الزيادة حكمها ثابت مابقى الاصل فان هلك قبل ان ينحر بطل حكم الزيادة وعاد الى ماكان عليه فى ذمته وكذلك لوكان بدل الزيادة ولدا ولدته كان فى هذه المنزلة فكذلك ولد المرهونة وزيادتها على قيمة الرهن هذا حكمها فى بقاء حكمها ماداما قائمين وسقوط حكمهما اذا هلكا والله اعلم

ذكر اختلاف الفقهاء فى الانتفاع بالرهن

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد والحسن بن زياد وزفر لايجوز للمرتهن الانتفاع بشئ من الرهن ولا للراهن ايضا وقالوا اذا آجر المرتهن الرهن باذن الراهن اوآجره الراهن باذن المرتهن فقد خرج من الرهن ولايعود وقال ابن ابى ليلى اذا آجره المرتهن باذن الراهن فهو رهن على حاله والغلة للمرتهن قضاء من حقه وقال ابن القسم عن مالك اذا خلى المرتهن بين الرهن والراهن يكريه او يسكنه او يعيره لم يكن رهنا واذا آجره المرتهن باذن الراهن لم يخرج من الرهن وكذلك اذا اعاره المرتهن باذن الراهن فهو رهن على حاله فاذا آجره المرتهن باذن الراهن فالاجر لرب الارض ولا يكون الكرى رهنا بحقه الا ان يشترط المرتهن فان استراطه فى البيع ان يرتهن ويأخذ حقه من الكرى فان مالكا كره ذلك وان لم يشترط ذلك فى البيع وتبرع به الراهن بعد البيع فلا بأس به وان كان البيع وقع بهذا الشرط الى اجل معلوم او سرط فيه البائع بيعه الرهن ليأخذها من حقه فان ذلك جائز عند مالك فى الدور والارض وكرهه فى الحيوان وذكر المعافى عن الثورى انه كره ان ينتفع من الرهن

بشئ ولا يقرأ فى المصحف المرهون وقال الاوزاعى غلة الرهن لصاحبه ينفق عليه منها والفضل له فان لم تكن له غلة وكان يستخدمه فطعامه بخدمته فان لم يكن يستخدمه فنفقته على صاحبه وقال الحسن بن صالح لا يستعمل الرهن ولا ينتفع به الا ان يكون دارا يخاف خرابها فيسكنها المرتهن لا يريد الانتفاع بها وانما يريد اصلاحها وقال ابن ابى ليلى اذا لبس المرتهن الخاتم للتجمل ضمن وان لبسه ليحوزه فلا شئ عليه وقال الليث بن سعد لا بأس بان يستعمل العبد الرهن بطعامه اذا كانت النفقة بقدر العمل فان كان العمل اكثر اخذ فضل ذلك من المرتهن وقال المزنى عن الشافعى فيما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم الرهن محلوب ومركوب اى من رهن ذات ظهر ودر لم يمنع الرهن من ظهرها ودرها وللراهن ان يستخدم العبد ويركب الدابة ويحلب الدر ويجز الصوف ويأوى بالليل الى المرتهن اوالموضوع على يده * قال ابوبكر لما قال الله تعالى (فرهان مقبوضة) فجعل القبض من صفات الرهن اوجب ذلك ان يكون استحقاق القبض موجبا لابطال الرهن فاذا آجره احدهما باذن صاحبه خرج من الرهن لان المستأجر قد استحق القبض الذى به يصح الرهن وليس ذلك كالعارية عندنا لان العارية لا توجب استحقاق القبض اذ للمعير ان يرد العارية الى يده متى شاء واحتج من اجاز اجارته والانتفاع به بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا هناد عن ابن المبارك عن زكريا عن الشعبى عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال لبن الدر يحلب بنفقته اذا كان مرهونا والظهر يركب بنفقته اذا كان مرهونا وعلى الذى يركب ويحلب النفقة فذكر فى هذا الحديث ان وجوب النفقة لركوب ظهره وشرب لبنه ومعلوم ان الراهن انما يلزمه نفقته لملكه لا لركوبه ولبنه لانه لو لم يكن مما يركب او يحلب لزمته النفقة فهذا يدل على ان المراد به ان اللبن والظهر للمرتهن بالنفقة التى ينفقها وقد بين ذلك هشيم فى حديثه فانه رواه عن زكريا بن ابى زائدة عن الشعبى عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال اذا كانت الدابة مرهونة فعلى المرتهن علفها ولبن الدر يشرب وعلى الذى يشرب نفقتها ويركب فبين فى هذا الخبر ان المرتهن هو الذى تلزمه النفقة ويكون له ظهره ولبنه وقال الشافعى ان نفقته على الراهن دون المرتهن فهذا الحديث حجة عليه لا له وقد روى الحسن بن صالح عن اسماعيل بن ابى خالد عن الشعبى قال لا ينتفع من الرهن بشئ فقد ترك الشعبى ذلك وهو رواية عن ابى هريرة فهذا يدل على احد معنيين اما ان يكون الحديث غير ثابت فى الاصل واما ان يكون ثابتا وهو منسوخ عنده وهو كذلك عندنا لان مثله كان جائزا قبل تحريم الربا فلما حرم الربا وردت الاشياء الى مقاديرها صار ذلك منسوخا الا ترى انه جعل النفقة بدلا من اللبن قل او كثر وهو نظير ماروى فى المصراة انه يردها ويرد معها صاعا من تمر ولم يعتبر مقدار اللبن الذى اخذه وذلك ايضا عندنا منسوخ بتحريم الربا ويدل على بطلان قول القائلين بايجاب الركوب واللبن للراهن ان الله تعالى جعل من صفات الرهن القبض كما جعل من صفات الشهادة العدالة بقوله (اثنان ذوا عدل منكم) وقوله (ممن ترضون من الشهداء) ومعلوم ان زوال هذه الصفة عن الشهادة يمنع جواز الشهادة فكذلك

لما جعل من صفات الرهن ان يكون مقبوضا بقوله (فرهان مقبوضة) وجب ابطال الرهن لعدم هذه الصفة وهو استحقاق القبض فلوكان الراهن مستحقا للقبض الذى به يصح الرهن لمنع ذلك من صحته بديا لمقارنة ما يبطله ولوصح بديا لوجب ان يبطل باستحقاق قبضه وجوب رده الى يده وايضا لما اتفق الجميع على ان الراهن ممنوع من وطء الامة المرهونة والوطء من منافعها وجب ان يكون ذلك حكم سائر المنافع فى بطلان حق الراهن فيها ومن جهة اخرى ان الراهن انما لم يستحق الوطء لان المرتهن يستحق ثبوت يده عليها كذلك الاستخدام واختلف الفقهاء فيمن شرط ملك الرهن للمرتهن عند حلول الاجل فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد اذا رهنه رهنا وقال ان جئتك بالمال الى شهر والا فهو بيع فالرهن جائز والشرط باطل وقال مالك الرهن فاسد وينقض فان لم ينقض حتى حل الاجل فانه لا يكون للمرتهن بذلك الشرط وللمرتهن ان يحبسه بحقه وهو احق به من سائر الغرماء فان تغير فى يده لم يرد ولزمته القيمة فى ذلك يوم حل الاجل وهذا فى السلع والحيوان واما فى الدور والارضين فانه يردها الى الراهن وان تطاول الا ان تنهدم الدار اويبنى فيها او يغرس فى الارض فهذا فوت ويغرم القيمة مثل البيع الفاسد وقال المعافى عن الثورى فى الرجل يرهن صاحبه المتاع ويقول ان لم آتك فهو لك قال لا يغلق ذلك الرهن وقال الحسن بن صالح ليس قوله هذا بشئ وقال الربيع عن الشافعى لو رهنه وشرط له ان لم يأته بالحق الى كذا فالرهن له بيع فالرهن فاسد والرهن لصاحبه الذى رهنه * قال ابو بكر اتفقوا انه لا يملكه بمضى الاجل واختلفوا فى جواز الرهن وفساده وقد بينا فيما سلف ان قوله لا يغلق الرهن انه لا يملك بالدين بمضى الاجل للشرط الذى شرطاه فانما نفى النبى صلى الله عليه وسلم غلقه بذلك ولم ينف صحة الرهن الذى شرطاه فدل ذلك على جواز الرهن وبطلان الشرط وهو ايضاً قياس العمرى التى ابطل النبى صلى الله عليه وسلم فيها الشرط واجاز الهبة والمعنى الجامع بينهما ان كل واحد منهما لا يصح بالعقد دون القبض واختلفوا ايضا فى مقدار الدين اذا اختلف فيه الراهن والمرتهن فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد اذا هلك الرهن واختلف الراهن والمرتهن فى مقدار الدين فالقول قول الراهن فى الدين مع يمينه وهو قول الحسن بن صالح والشافعى وابراهيم النخعى وعثمان البتى وقال طاوس يصدق المرتهن الى ثمن الرهن ويستحلف وكذلك قول الحسن وقتادة والحكم وقال اياس بن معاوية قولا بين هذين القولين قال ان كان للراهن بينة بدفعه الرهن فالقول قول الراهن وان لم تكن له بينة فالقول قول المرتهن لانه لوشاء جحده الرهن ومتى اقر بشئ وليست عليه بينة فالقول قوله وقال ابن وهب عن مالك اذا اختلفا فى الدين والرهن قائم فان كان الرهن قدر حق المرتهن اخذه المرتهن وكان اولى به ويحلفه الا ان يشاء رب الرهن ان يعطيه حقه عليه ويأخذ رهنه وقال ابن القاسم عن مالك القول قول المرتهن فيما بينه وبين قيمة الرهن

لا يصدق على اكثر من ذلك * قال ابوبكر قال الله تعالى (وليملل الذى عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيأ) فيه الدلالة على ان القول قول الذى عليه الدين لانه وعظه فى البخس وهو النقصان فيدل على ان القول قوله وايضا قول النبى صلى الله عليه وسلم البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه والمرتهن هو المدعى والراهن هو المدعى عليه فالقول قوله بقضية قوله صلى الله عليه وسلم وايضا لو لم يكن رهن لكان القول قول الذى عليه الدين فى مقداره بالاتفاق كذلك اذا كان به رهن لان الرهن لايخرجه من ان يكون مدعى عليه * قال ابوبكر وزعم بعض من يحتج لمالك ان قوله اشبه بظاهر القرآن لانه قال (فرهان مقبوضة) فاقام الرهن مقام الشهادة ولم يأمن الذى عليه الحق حين اخذ منه وثيقة كما لم يأمنه على مبلغه اذا اشهد عليه الشهود لان الشهود والكتاب تنبئ عن مبلغ الحق فلم يصدق الراهن وقام الرهن مقام الشهود الى ان يبلغ قيمته فاذا جاوز قيمته فلا وثيقة فيه والمرتهن مدع فيه والراهن مدعى عليه * قال ابو بكر وهذا من عجيب الحجاج وذلك انه زعم انه لما لم يأتمنه حتى اخذ الرهن قام الرهن مقام الشهادة وزعم مع ذلك ان ذلك موافق لظاهر القرآن وقد جعل الله تعالى القول قول الذى عليه الحق حين قال (وليملل الذى عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيأ) فجعل القول قوله فى الحال التى امر فيها بالاشهاد والكتاب ولم يجعل عدم ائتمان الطالب للمطلوب مانعا من ان يكون القول قول المطلوب فكيف يكون ترك ائتمانه اياه بالتوثق منه بالرهن مانعا من قبول قول المطلوب وموجبا لتصديق الطالب على ما يدعيه والذى ذكره مخالف لظاهر القرآن والعلة التى نصبها لتصديق المرتهن فى ترك ائتمانه منتقضة بنص الكتاب ثم دعواه موافقته لظاهر القرآن اعجب الاشياء وذلك لان القرآن قدقضى ببطلان قوله حين جعل القول قول المطلوب فى الحال التى لم يؤتمن فيها حتى استوثق منه بالكتاب والاشهاد وهو فانما زعم انه لم يأتمنه حين اخذ الرهن وجب ان يكون القول قول الطالب ثم زعم ان قوله موافق لظاهر القرآن وبنى عليه انه لم يأتمنه وان الرهن توثق كما ان الشهادة توثق فقام الرهن مقام الشهادة وليس ماذكره من المعنى من ظاهر القرآن فى شئ واما كنا قد دللنا على انه مخالف له وانما هو قياس ورد لمسئلة الرهن الى مسئلة الشهادة بعلة انه لم يؤتمن فى الحالين على الدين الذى عليه وهو قياس باطل من وجوه احدها ان ظاهر القرآن يرده وهو ماقدمناه والثانى انه منتقض باتفاق الجميع على ان من له على رجل دين فاخذ منه كفيلا ثم اختلفوا فى مقداره كان القول قول المطلوب فيما يلزمه ولم يكن عدم الائتمان باخذ الكفيل موجبا لتصديق الطالب مع وجود علته فيه فانتقضت علته بالكفالة والثالث ان المعنى الذى من اجله لم يصدق الطالب اذا قامت البينة ان شهادة الشهود مقبولة محكوم بتصديقهم فيها وهم قد شهدوا على اقراره باكثر مما ذكره وبما ادعاه المدعى فصار كاقراره عند القاضى بالزيادة ولا دلالة فى قيمة الرهن على ان الدين بمقداره لانه لاخلاف انه جائز ان يرهن بالقليل الكثير وبالكثير القليل ولا تنبئ قيمة الرهن عن مقدار الدين ولا دلالة فيه عليه فكيف يكون الرهن بمنزلة

الشهادة ويدل على فساد قياسه هذا انهما لو اتفقا على ان الدين اقل من قيمة الرهن لم يوجب ذلك بطلان الرهن ولو اقر الطالب ان دينه اقل مما شهد به شهوده بطلت شهادة شهوده فهذه الوجوه كلها توجب بطلان ماذكره هذا المحتج * وقوله تعالى ﴿ولاتكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه﴾ قال ابوبكر قوله تعالى (ولاتكتموا الشهادة) كلام مكتف بنفسه وان كان معطوفا على ماتقدم ذكره من الامر بالاشهاد عند التبايع بقوله (واشهدوا اذاتبايعتم) فهو عموم فى سائر الشهادات التى يلزم الشاهد اقامتها واداؤها وهو نظير قوله تعالى (واقيموا الشهادة لله) وقوله (يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم) فنهى الله تعالى الشاهد بهذه الآيات عن كتمان الشهادة التى تركها يؤدى الى تضييع الحقوق وهو على ما بينا من اثبات الشهادة فى كتب الوثائق واداؤها بعد اثباتها فرض على الكفاية فاذا لم يكن من يشهد على الحق غير هذين الشاهدين فقد تعين عليهما فرض اداؤها ويلحقهما ان تخلفا عنها الوعيد المذكور فى الآية وقدكان نهيه عن الكتمان مفيدا لوجوب ادائها ولكنه تعالى اكد الفرض فيها بقوله (ومن يكتمها فانه آثم قلبه) وانما اضاف الاثم الى القلب وان كان فى الحقيقة الكاتم هو الآثم لان المأثم فيه انما يتعلق بعقد القلب ولان كتمان الشهادة انما هو عقد النية لترك ادائها باللسان فعقد النية من افعال القلب لانصيب للجوارح فيه وقد انتظم الكاتم للشهادة المأثم من وجهين احدهما عزمه على ان لا يؤديها والثانى ترك ادائها باللسان * وقوله (آثم قلبه) مجاز لاحقيقة وهو آكد فى هذا الموضع من الحقيقة لو قال ومن يكتمها فانه آثم وابلغ منه وادل على الوعيد وهو من بديع البيان ولطيف الاعراب عن المعانى تعالى الله الحكيم * قال ابوبكر وآية الدين بما فيها من ذكر الاحتياط بالكتاب والشهود المرضيين والرهن تنبيه على موضع صلاح الدين والدنيا معه فاما فى الدنيا فصلاح ذات البين ونفى التنازع والاختلاف وفى التنازع والاختلاف فساد ذات البين وذهاب الدين والدنيا قال الله عز وجل (ولاتنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) وذلك ان المطلوب اذا علم ان عليه دينا وشهودا اوكتابا اورهنا بما عليه وثيقة فى يد الطالب قل الخلاف علما منه ان خلافه وبخسه لحق المطلوب لاينفعه بل يظهر كذبه بشهادة الشهود عليه وفيه وثيقة واحتياط للطالب وفى ذلك صلاح لهما جميعا فى دينهما ودنياهما لان فى تركه بخس حق الطالب صلاح دينه وفى جحوده وبخسه ذهاب دينه اذا علم وجوبه وكذلك الطالب اذا كانت له بينة وشهود اثبتوا ماله واذا لم تكن له بينة وجحد الطالب حمله ذلك على مقابلته بمثله والمبالغة فى كيده حتى ربما لم يرض بمقدار حقه دون الاضرار به فى اضعافه متى امكنه وذلك متعالم من احوال عامة الناس وهذا نظير ماحرمه الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم من البياعات المجهولة القدر والآجال المجهولة والامور التى كانت عليها الناس قبل مبعثه صلى الله عليه وسلم مما كان يؤدى الى الاختلاف وفساد ذات البين وايقاع العداوة والبغضاء ونحوه مما حرم الله تعالى من الميسر والقمار وشرب الخمر ومايسكر فيؤدى الى العداوة والبغضاء والاختلاف والشحناء قال الله تعالى

(انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون) فاخبر الله تعالى انه انما نهى عن هذه الامور لنفي الاختلاف والعداوة ولما في ارتكابها من الصد عن ذكر الله وعن الصلاة فمن تأدب بأدب الله وانتهى الى اوامره وانزجر بزواجره حاز صلاح الدين والدنيا قال الله تعالى (ولو انهم فعلوا مايوعظون لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لآتيناهم من لدنا اجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما) وفي هذه الآيات التي امر الله فيها بالكتاب والاشهاد على الدين والعقود والاحتياط فيها تارة بالشهادة وتارة بالرهن دلالة على وجوب حفظ المال والنهي عن تضييعه وهو نظير قوله تعالى (ولاتؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما) وقوله (والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما) و قوله (ولاتبذر تبذيرا) الآية فهذه الآي دلالة على وجوب حفظ المال والنهي عن تبذيره وتضييعه وقد روى نحو ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا بعض من لااتهم في الرواية قال اخبرنا معاذ بن المثنى قال حدثنا مسدد قال حدثنا بشر بن الفضل قال حدثنا عبدالرحمن بن اسحاق عن سعيد المقبرى عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لايحب الله اضاعة المال ولاقيل ولاقال وحدثنا من لا اتهم قال اخبرنا محمد بن اسحاق قال حدثنا موسى بن عبدالرحمن المسروقي قال حدثنا حسن الجعفي عن محمد بن سوقة عن وراد قال كتب معاوية الى المغيرة بن شعبة اكتب الى بشئ سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس بينك وبينه احد قال فاملى على وكتبت اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله حرم ثلاثا ونهى عن ثلاث فاما الثلاث التي حرم فعقوق الامهات ووأد البنات ولاوهات والثلاث التي نهى عنهن فقيل وقال والحاف السؤال واضاعة المال * قوله تعالى ﴿ وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله ﴾ قال ابو بكر روى انها منسوخة بقوله (لايكلف الله نفسا الا وسعها) حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحاق المروزى قال حدثنا الحسن بن ابي الربيع الجرجاني قال حدثنا عبدالرزاق عن معمر عن قتادة في قوله (وان تبدوا مافي انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله) قال نسخها قوله تعالى (لايكلف الله نفسا الا وسعها) وحدثنا عبدالله بن محمد قال حدثنا الحسن بن ابي الربيع قال اخبرنا عبدالرزاق عن معمر قال سمعت الزهرى يقول في قوله تعالى (وان تبدوا مافي انفسكم او تخفوه) قال قرأها ابن عمر و بكى وقال انا لمأخوذون بما نحدث به انفسنا فبكى حتى سمع نشيجه فقام رجل من عنده فاتى ابن عباس فذكر ذلك له فقال يرحم الله ابن عمر لقد وجد منها المسلمون نحوا مما وجد حتى نزلت بعدها (لايكلف الله نفسا الا وسعها) وروى عن الشعبي عن ابي عبيدة عن عبدالله بن مسعود قال نسختها الآية التي تليها (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وروى معاوية ابن صالح عن على بن ابي طلحة عن ابن عباس (وان تبدوا مافي انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله) انها لم تنسخ لكن الله اذا جمع الخلق يوم القيامة يقول اني اخبركم بما في انفسكم مما لم تطلع عليه ملائكتي فاما المؤمنون فيخبرهم ويغفر لهم ماحدثوا به انفسهم وهو قوله (يحاسبكم به الله فيغفر

قوله (ولا) اى منع ما عليه اعطاؤ (وهات) اى طلب ما ليس له كما في النهاية (لمصححه)

لمن يشاء ويعذب من يشاء) * قوله تعالى (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) من الشك والنفاق وروى عن الربيع بن انس مثل ذلك وقال عمرو بن عبيد كان الحسن يقول هى محكمة لم تنسخ وروى عن مجاهد انها محكمة فى الشك واليقين * قال ابوبكر لايجوز ان تكون منسوخة لمعنيين احدهما ان الاخبار لايجوز فيها النسخ لان نسخ مخبرها يدل على البداء والله تعالى عالم بالعواقب غير جائز عليه البداء والثانى انه لايجوز تكليف ماليس فى وسعها لانه سفه وعبث والله تعالى يتعالى عن فعل العبث وانما قول من روى عنه انها منسوخة فانه غلط من الراوى فى اللفظ وانما اراد بيان معناها وازالة التوهم عن صرفه الى غير وجهه وقد روى مقسم عن ابن عباس انها نزلت فى كتمان الشهادة وروى عن عكرمة مثله وروى عن غيرهما انها فى سائر الاشياء وهذا اولى لانه عموم مكتف بنفسه فهو عام فى الشهادة وغيرها ومن نظائر ذلك فى المؤاخذة بكسب القلب قوله تعالى (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وقال تعالى (ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب اليم) وقال تعالى (فى قلوبهم مرض) اى شك * فان قيل روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله عفا لامتى عما حدثت به انفسها مالم يتكلموا به اويعملوا به * قيل له هذا فيما يلزمه من الاحكام فلا يقع عتقه ولا طلاقه ولا بيعه ولا صدقته ولا هبته بالنية مالم يتكلم به وماذكر فى الآية فيما يؤاخذ به مابين العبد وبين الله تعالى وقد روى الحسن بن عطية عن ابيه عن عطية عن ابن عباس فى قوله تعالى (وان تبدوا مافى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله) فقال سر عملك وعلانيته يحاسبك به الله وليس من عبد مؤمن يسر فى نفسه خيرا ليعمل به فان عمل به كتب له به عشر حسنات وان هو لم يقدر يعمل به كتب له به حسنة من اجل انه مؤمن وان الله رضى بسر المؤمنين وعلانيتهم وان كان شرا حدث به نفسه اطلع الله عليه اخبر به يوم تبلى السرائر فان هو لم يعمل به لم يؤاخذه الله به حتى يعمل به فان هو عمل به تجاوز الله عنه كما قال (اولئك الذين نتقبل عنهم احسن ماعملوا و نتجاوز عن سيأتهم) وهذا على معنى قوله ان الله عفا لامتى عما حدثت به انفسها مالم يتكلموا به اويعملوا به * قوله تعالى ﴿لايكلف الله نفسا الا وسعها﴾ فيه نص على ان الله تعالى لايكلف احدا مالا يقدر عليه ولا يطيقه ولو كلف احدا مالا يقدر عليه ولا يستطيعه لكان مكلفا له ماليس فى وسعه الا ترى قول القائل ليس فى وسعى كيت وكيت بمنزلة قوله لااقدر عليه ولا اطيقه بل الوسع دون الطاقة ولم تختلف الامة فى ان الله لايجوز ان يكلف الزمن المشى والاعمى البصر والاقطع اليدين البطش لانه لايقدر عليه ولايستطيع فعله ولاخلاف فى ذلك بين الامة وقد وردت السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من لم يستطع الصلاة قائما فغير مكلف للقيام فيها ومن لم يستطعها قاعدا فغير مكلف للقعود بل يصليها على جنب يومئ ايماء لانه غير قادر عليها الا على هذا الوجه ونص التنزيل قد اسقط التكليف عمن لا يقدر على الفعل ولايطيقه وزعم قوم جهال نسبت الى الله فعل السفه والعبث فزعموا ان كل ما امر به احد من اهل

التكليف اونهى عنه فالمأمور به منه غير مقدور على فعله والمنهى عنه غير مقدور على تركه وقد اكذب الله قيلهم بما نص عليه من انه لا يكلف الله نفسا الا وسعها مع ما قد دلت عليه العقول من قبح تكليف ما لا يطاق وان العالم بالقبيح المستغنى عن فعله لا يقع منه فعل القبيح و مما يتعلق بذلك من الاحكام سقوط الفرض عن المكلفين فيما لا تتسع له قواهم لان الوسع هو دون الطاقة وانه ليس عليهم استفراغ المجهود فى اداء الفرض نحو الشيخ الكبير الذى يشق عليه الصوم ويؤديه الى ضرر يلحقه فى جسمه وان لم يخش الموت بفعله فليس عليه صومه لان الله لم يكلفه الا ما يتسع لفعله ولا يبلغ به حال الموت وكذلك المريض الذى يخشى ضرر الصوم وضرر استعمال الماء لان الله قد اخبر انه لا يكلف احدا الا ما اتسعت له قدرته وامكانه دون ما يضيق عليه ويعنته وقال الله تعالى (ولو شاء الله لاعنتكم) وقال فى صفة النبى صلى الله عليه وسلم (عزيز عليه ما عنتم) فهذا حكم مستمر فى سائر اوامر الله وزواجره ولزوم التكليف فيها على ما يتسع له ويقدر عليه * قوله عز وجل ﴿ ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ﴾ قال ابو بكر النسيان على وجهين احدهما ان قد يتعرض الانسان للفعل الذى يقع معه النسيان فيحسن الاعتذار به اذا وقعت منه جناية على وجه السهو والثانى ان يكون النسيان بمعنى ترك المأمور به لشبهة تدخل عليه او سوء تأويل وان لم يكن الفعل نفسه واقعا على وجه السهو فيحسن ان يسأل الله مغفرة الافعال الواقعة على هذا الوجه والنسيان بمعنى الترك مشهور فى اللغة قال الله تعالى (نسوا الله فنسيهم) يعنى تركوا امر الله تعالى فلم يستحقوا ثوابه فاطلق اسم النسيان على الله تعالى على وجه مقابلة الاسم كقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) * قال ابو بكر النسيان الذى هو ضد الذكر فان حكمه مرفوع فيما بين العبد وبين الله تعالى فى استحقاق العقاب والتكليف فى مثله ساقط عنه والمؤاخذة به فى الآخرة غير جائزة لا انه لا حكم له فيما يكلفه من العبادات فان النبى صلى الله عليه وسلم قد نص على لزوم حكم كثير منها مع النسيان واتفقت الامة ايضا على حكمها من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا عند ذلك (واقم الصلوة لذكرى) فدل على ان مراد الله تعالى بقوله (اقم الصلوة لذكرى) فعل المنسية منها عند الذكر وقال تعالى (واذكر ربك اذا نسيت) وذلك عموم فى لزومه قضاء كل منسى عند ذكره ولا خلاف بين الفقهاء فى ان ناسى الصوم والزكاة وسائر الفروض بمنزلة ناسى الصلاة فى لزوم قضائها عند ذكرها وكذلك قال اصحابنا فى المتكلم فى الصلاة ناسيا انه بمنزلة العامد لان الاصل ان العامد والناسى فى حكم الفروض سواء وانه لا تأثير للنسيان فى اسقاط شئ منها الا ما ورد به التوقيف ولا خلاف ان تارك الطهارة ناسيا كتاركها عامدا فى بطلان حكم صلاته وكذلك قالوا فى الاكل فى نهار شهر رمضان ناسيا ان القياس فيه ايجاب القضاء وانهم انما تركوا القياس فيه للاثر ومع ما ذكرنا فان الناسى مؤد لفرضه على اى وجه فعله اذ لم يكلفه الله فى تلك الحال غيره وانما القضاء

فرض آخر الزمه الله تعالى بالدلائل التى ذكرنا فكان تأثير النسيان فى سقوط المأثم فحسب فاما فى لزوم فرض فلا وقول النبي صلى الله عليه و سلم رفع عن امتى الخطأ والنسيان مقصور على المأثم ايضادون رفع الحكم الا ترى ان الله تعالى قد نص على لزوم حكم قتل الخطأ فى ايجاب الدية والكفارة فلذلك ذكر النبي صلى الله عليه وسلم النسيان مع الخطأ وهو على هذا المعنى * فان قال قائل من اصلكم ايجاب فرض التسمية على الذبيحة ولو تركها عامدا كانت ميتة واذا تركها ناسيا حلت وكانت مذكاة ولم تجعلوها بمنزلة تارك الطهارة ناسيا حتى صلى فيكون مأمورا باعادتها بالطهارة قطعا وكذلك الكلام فى الصلاة ناسيا * قيل له لما بينا من انه لم يكلف فى الحال غير ما فعل على وجه النسيان والذى لزمه بعد الذكر فرض مبتدأ آخر وكذلك نجيز فى هذا لقضية ان لا يكون مكلفا فى حال النسيان للتسمية فصحت الذكاة ولا تتأتى بعد الذكاة فيه ذبيحة اخرى فيكون مكلفا لها كما كلف اعادة الصلاة والصوم ونحوه * قوله تعالى ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ هو مثل قوله تعالى (ولا تكسب كل نفس الا عليها) وقوله (وان ليس للانسان الا ما سعى وان سعيه سوف يرى) وفيه الدلالة على ان كل احد من المكلفين فاحكام افعاله متعلقة به دون غيره وان احدا لا يجوز تصرفه على غيره ولا يؤاخذ بجريرة سواه وكذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لابى رمثة حين رآه مع ابنه فقال هذا ابنك قال نعم قال انك لا تجنى عليه ولا يجنى عليك وقال صلى الله عليه وسلم لا يؤاخذ احد بجريرة ابيه ولا بجريرة اخيه فهذا هو العدل الذى لا يجوز فى العقول غيره * وقوله تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) يحتج به فى نفى الحجر وامتناع تصرف احد من قاض اوغيره على سواه ببيع ماله اومنعه منه الا ما قامت الدلالة على خصوصه ويحتج به فى بطلان مذهب مالك بن انس فى ان من ادى دين غيره بغير امره ان له ان يرجع به عليه لان الله تعالى انما جعل كسبه له وعليه ومنع لزومه غيره * قوله عزوجل ﴿ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا﴾ قد قيل فى معنى الاصر انه الثقل واصله فى اللغة يقال انه العطف ومنه اواصر الرحم لانها تعطفه عليه والواحد آصرة و المآصر يقال انه حبل يمد على طريق اونهر تحبس به المارة ويعطفون به عن النفوذ ليؤخذ منهم العشور والمكس والمعنى فى قوله (لا تحمل علينا اصرا) يريد به عهدا وهو الامر الذى يثقل روى نحوه عن ابن عباس ومجاهد وقتادة وهو فى معنى قوله تعالى (وماجعل عليكم فى الدين من حرج) يعنى من ضيق وقوله (يريد الله بكم اليسر) الآية وقوله تعالى (مايريد الله ليجعل عليكم من حرج) وقال النبي صلى الله عليه وسلم جئتكم بالحنيفية السمحة وروى عنه ان بنى اسرائيل شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم * فقوله (ولا تحمل علينا اصراً) يعنى من ثقل الامر والنهى (كما حملته على الذين من قبلنا) وهو كقوله (ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم) وهذه الآية ونظائرها يحتج بها على نفى الحرج والضيق والثقل فى كل امر اختلف الفقهاء فيه وسوغوا فيه الاجتهاد فالموجب للثقل والضيق والحرج محجوج بالآية نحوا يجاب النية فى الطهارة وايجاب الترتيب فيها وماجرى مجرى

ذلك فى نفى الضيق والحرج يجوّز لنا الاحتجاج بالظواهر التى ذكرناها * قوله تعالى (ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به) قيل فيه وجهان احدهما مايشتد ويثقل من التكليف كنحو ما كلف بنو اسرائيل ان يقتلوا انفسهم وجائز ان يعبر بما يثقل انه لا يطيقه كقولك ما اطيق كلام فلان ولا اقدران اراه ولا يراد به نفى القدرة وانما يريدون انه يثقل عليه فيكون بمنزلة العاجز الذى لا يقدر على كلامه ورؤيته لبعده من قلبه وكراهته لرؤيته وكلامه وهو كما قال تعالى (وكانوا لا يستطيعون سمعا) وقد كانت لهم اسماع صحيحة الا ان المراد انهم استثقلوا استماعه فاعرضوا عنه وكانوا بمنزلة من لم يسمع والوجه الثانى ان لا يحملنا من العذاب مالا نطيقه وجائز ان يكون المراد الامرين جميعا والله اعلم بالصواب

تم الجزء الاول ويليه الجزء الثانى اوله سورة آل عمران



هذا بيان للناس

تكلم المصنف رضي الله تعالى عنه فى كتابه هذا الذى لم تسمح بمثله ادوار الدهر على ما فى القرآن الكريم من آيات الاحكام بتفسير معانيها و بيان جميع ما استنبطه منها الائمة المجتهدون من المسائل الاصولية والفروع الفقهية وما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه وذكر ما احتج به كل واحد منهم لتأييد مذهبه من سائر الادلة السمعية والعقلية . ثم حاكم بين المختلف فيه من اقوالهم وطرق استدلالهم وميز بين الراجح منها والمرجوح والصحيح والمجروح وابان الناسخ والمنسوخ من الآيات والاحاديث وتكلم على اسباب نزولها وورودها واوسع القول فى الاحتجاج لمذهب ابى حنيفة النعمان بالحجج المنقولة والدلائل المعقولة مع تحرير المناط والكشف عن وجوه الاستنباط ليكون المقتفى لمذهبه على بصيرة من امر دينه علما وعملا وقد ذكر فى غضون كلامه كل ما اقتضاه المقام من تحليل مفردات الالفاظ وشرح ما اريد بها من حقيقة ومجاز وما فى جملها المركبة من البلاغة والاعجاز والاطناب والمساواة والايجاز مع الاستشهاد لذلك بالمنظوم والمنثور من كلام من يحتج بقوله من فحول الشعراء وفطاحل البلغاء فلذا كان هذا الكتاب الجليل القدر موردا عاما لكل من جاء بعده من جهابذة الفقهاء وغيرهم من سائر العلماء والادباء ورواة الآثار وحملة الاخبار يقفون عند تحريره ويعولون على تقريره ويحتقبون من جواهر فوائده و يتنافسون فى درر فرائده وفى ذلك فليتنافس المتنافسون .

وقد يسر الله سبحانه وتعالى بهمة نظارة الاوقاف الجليلة طبعه فى هذا العصر الرشادى مقابلا على جميع النسخ المحفوظة فى دار الخلافة العلية حرسها الله تعالى بعين عنايته الابدية واعان على ذلك جماعة من الفضلاء منهم كامل افندى مبعوث قره حصار والمعلم رفعت افندى الكليسى وغيرهما من اولى العلم ولقد بذلنا الوسع فى تصحيحه وحل بعض مغلقاته بمراجعة ما يقتضى الرجوع اليه فى تدقيقه من كتب التفسير والحديث والاصول والفقه ومعاجم اللغات واسماء الرجال فجاء بعونه تعالى طبعا فائقا مبرأ عن وصمة التحريف والخطأ والتصحيف الا فى مواضع يسيرة زلت بها ايدى مرتبى الحروف ولم يمكن تلافيها بالاصلاح فى حينها فاحتجنا الى التنبيه عليها بعد تمام الطبع ببيان الخطأ منها والصواب رجاء لاحراز الاجر الموعود به فى قوله جل وعلا (انا لانضيع اجر من احسن عملا) .

كتبه الفقير اليه تعالى محمد بشير المعروف بالغزى

مبعوث حلب

خطأ	صواب	صحيفه	سطر
يكون	تكون	١٠	٢٨
وقتلوا وقاتلوا	وقاتلوا وقتلوا	٣٩	٢٨
البلد	بلدا	٧٩	١٩
عوق	عوق	١٦٢	١١
احنداء	احتداء	١٧٣	٢٨
ومن كان	فمن كان منكم	١٧٧	١٥
بقوله	فقوله	١٧٧	٢٦
والدين	والذين	١٧٨	٤
ثابتصا	ثابتا	١٨٣	١٨
لايسنحقه	لايستحقه	١٨٧	٢
يعفر	يغفر	١٨٧	٣
يعلمه	بعلمه	١٩٧	١٨
كاد	كان	٢٢٩	١٣
صوماً	صوما	٢٣٦	٢
ارشدبا	ارشدنا	٢٥٦	٢١
مأتى	مأتى	٢٥٦	٢١
البائس الفقير	القانع والمعتر	٢٩٧	١٨
كالوحرمت	كالوقال حرمت	٣٢٣	١٤
الفضيح	الفضيخ [١]	٣٢٨	٨
علك	علك	٣٣٠	١١
يتسب	بنسب	٣٣٠	١٤
لاخرجكم	لاحرجكم	٣٣٠	٢٢
وان من اهل الكتاب	من اهل الكتاب	٣٣٣	٣١
(ليسوا سواء) الآية.	[٢]	٣٣٤	
شيأ	شيأ	٣٩٧	١١
شرى	شر	٤١٤	٢١
لم يحصن	لم يحضن	٤٢٦	٢٧

[١] (هذا اللفظ وقع فى عدة مواضع بالحاء المهمله غلطا وصوابه بالخاء المعجمه)

[٢] (ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمه يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر)

فهرست الجزء الاول من احكام القرآن

صحيفه

صحيفه

صحيفه

صحيفه

صحيفه

صحيفة